

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II
SCUOLA SUPERIORE PER L'ALTA FORMAZIONE UNIVERSITARIA FEDERICO II
FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA

TESI DI DOTTORATO IN "CULTURA STORICO-GIURIDICA ED
ARCHITETTONICA IN ETA' MODERNA E CONTEMPORANEA NELL'AREA
MEDITERRANEA"
XVII CICLO

Il linguaggio delle origini.
Contributo allo studio delle fonti classiche di Vico: il Cratilo di Platone

Coordinatore
Chiar.mo Prof. Giuseppe Cacciatore

Candidato
Dott. Pantaleone Annunziata

CAPITOLO PRIMO

*Sì: vi sono alcuni che
necessariamente smarriscono la
strada, poiché per loro non esiste
una strada giusta.*

*T. Mann, *Tonio Kroger*.*

*E lui era il dimenticato burattinaio
Mickey Sabbath*

*P. Roth, *Il teatro di Sabbath*.*

-1. Nel libro secondo della *Repubblica*¹ Socrate, dopo aver specificato le attitudini che i custodi della città devono possedere (per natura filosofi, istintivamente aggressivi e poi anche veloci e forti²), si propone di stabilire i criteri che li devono educare ed allevare. La definizione della migliore *paideia*, benché miri proletticamente ad agevolare l'indagine "sulla giustizia e l'ingiustizia e il modo in cui si generano nello Stato"³, è in sé rivelativa delle certezze e dei dubbi che Platone nutre nei confronti del mito. Socrate invita Adimanto a condurre la ricerca *ωσπερ μυθω μυθολογουντες*⁴, *come se raccontassimo un mito*. L'adozione del *mitologhein* è la conseguenza di un preciso piano pedagogico: poiché ai bambini da principio si raccontano favole⁵, così il principio stesso dell'educazione dovrà essere ricercato/raccontato

¹ La traduzione dei passi della *Repubblica* è quella di Roberto Radice presente nel volume *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, 2000.

² *Repubblica*, II, 376 C.

³ *Ibid.*, II, 376 D.

⁴ *Ibid.* Cfr. *Timeo*, 26 C-D: "E la Città con i suoi cittadini che tu come in un mito ieri ci hai descritta[...]." In *Platone. Tutti gli scritti*, cit.

⁵ *Ibid.*, II, 377 A.

attraverso la narrazione mitologica. Ma Socrate immediatamente aggiunge che le favole non sono altro che “ingannevoli finzioni che però rinchiudono in sé una parte di vero⁶”.

I passi citati delineano una struttura contraddittoria: da un lato Socrate si impegna a esprimere nella forma del mito la *paideia* che dovrà vigere nella città retta da giustizia; ma subito dopo, giudicando negativamente le favole che si raccontano ai giovinetti, getta implicitamente un’ombra di dubbio sulle narrazioni per immagini che lui stesso si propone di adoperare. La contraddizione riceve una prima risoluzione dall’analisi socratica dei *miti maggiori*. Le favole raccontate da Esiodo nella *Teogonia* e da Omero nell’*Iliade* e nell’*Odissea* vengono considerate raffigurazioni errate della natura degli dei e degli eroi: “come se un pittore dipingesse

⁶ *Ibid.*

immagini per niente simili al modello che ha in mente⁷”.

Dunque, i primi poeti, sebbene intendano descrivere l’essenza degli dei e degli eroi, tradiscono questa intenzione dando, invece, vita a racconti scabrosi e incorrendo nella falsità maggiore⁸. Si verifica la stessa discrasia riprodotta dal pittore quando le copie non corrispondono alle cose che ha inteso dipingere. Nello specifico; le narrazioni fantastiche tracciate da Omero e Esiodo non descrivono la vera essenza di Dio. I miti di Urano e di Crono descritti da Esiodo, e le contese tra gli dei inventate da Omero⁹, interpretati in modo allegorico o letterale, sono da Socrate espunti dal nuovo Stato. Non finalizzati alla virtù¹⁰, essi costruiscono contenuti perniciosi per la malleabile psiche dei giovinetti; ascrivendo a dio “che è

⁷ *Ibid.*, II, 377 E.

⁸ *Ibid.*, II, 377 E- 378 A. I miti omerici e esiodei non s’inscrivono all’interno dell’opposizione *veroffalso*, in quanto: “La mitologia consiste nella mancanza di distinzione tra il dire vero e il dire falso, tra l’essere e l’apparire, tra l’esteriorità e l’interiorità, il visibile e l’invisibile”. Cfr., M. Fattal, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, Milano, 2005, p.50. L’indistinzione degli opposti deriva dal fatto che “il mito [...] mette in gioco una logica che, in contrasto con la logica della non-contraddizione dei filosofi, si può chiamare logica dell’ambiguo, dell’equivoco, della polarità”. Cfr., J. P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1981, p. 250.

⁹ *Ibid.*, II, 378 E.

¹⁰ *Ibid.*

buono, la responsabilità dei mali¹¹”, o presentando gli dei nelle loro ingannevoli metamorfosi anziché nella loro semplice natura¹², inducono gli stessi giovinetti a comportamenti lesivi della convivenza civile. La corrispondenza tra modello e immagine sana la contraddizione riportata distinguendo nettamente le narrazioni fantastiche di Esiodo e Omero dal *mitologhein* che Socrate si è proposto di adoperare. Nei primi la parola erroneamente esprime la cosa, nel secondo tra i due termini dovrà crearsi corrispondenza. Tocca adesso stabilire il significato di tale *affinità*. A tal proposito è opportuno riportare un passo del *Preludio metafisico* pronunciato da Timeo: “Ora, in ogni questione è della massima importanza incominciare dal suo principio naturale. Pertanto, anche intorno all’immagine e all’esemplare di essa, bisogna riconoscere questo, che i discorsi hanno un’affinità con le cose stesse di cui sono espressione. Dunque,

¹¹ *Ibid.*, II, 380 B.

¹² *Ibid.*, II, 380 D.

ciò che è stabile e saldo e che si manifesta mediante l'intelletto, conviene che sia stabile ed immutabile, almeno nella misura in cui si concede ai discorsi che siano inconfutabili ed invincibili: di questo non deve mancare nulla. Invece, i discorsi che si fanno intorno a ciò che fu ritratto su quel modello, e che quindi è immagine, sono a loro volta verosimili e in proporzione ai primi: infatti ciò che in rapporto alla generazione è l'essenza, questo in rapporto alla credenza è la verità. Dunque, o Socrate, se dopo molte cose dette da molti intorno agli dèi e all'origine dell'universo, non riusciamo a presentare dei ragionamenti in tutto e per tutto concordi con se medesimi e precisi, non ti meravigliare. Ma se presenteremo ragionamenti verosimili non meno di alcun altro, allora dobbiamo accontentarci, ricordandoci che io che parlo e voi che giudicate abbiamo una natura umana: cosicché,

accettando intorno a queste cose la narrazione probabile, conviene che non ricerchiamo più in là.¹³”

Il principio che soprassiede all’intera narrazione è il seguente:

“ Che i discorsi hanno un’affinità con le cose stesse di cui sono espressione”. Ma tale affinità viene declinata per gradi discendenti: nei discorsi inconfutabili ed invincibili essa indica il perfetto rispecchiamento della cosa da parte dell’espressione; nei discorsi umani la perfetta adeguazione non è riscontrabile. E l’imperfezione dà vita a ragionamenti verosimili, a narrazioni probabili. La distinzione riposa su questo fondamento: i discorsi immutabili ed invincibili presuppongono un intelletto che ha visto l’esemplare eterno; quelli “probabili” degli uomini implicano, invece, una decadenza: l’esemplare eterno da modello si riduce a immagine e di questa le narrazioni probabili fanno parola.

¹³ *Timeo*, 29 B-D.

Dalla visione dell'esemplare eterno l'Artefice ritrasse il mondo, facendo, così, il cosmo immagine dell'esemplare eterno; gli uomini invece che intendono raccontare le origini discorrono intorno “ a ciò che fu ritratto su quel modello e che quindi è immagine”. L'imperfetta corrispondenza tra il discorso e le cose impone al mito lo statuto epistemologico di narrazione probabile. La parte di vero da essa racchiusa corrisponde al suo ricalcare “il più possibile la verità¹⁴”. Dalla critica mossa alle narrazioni omeriche-esiodee, e dal passo del *Timeo* riportato, emergono i principi cui dovranno attenersi i miti della futura repubblica e lo stesso *mitologhein* di Socrate. Quest'ultimo, nel ricalcare il più possibile la verità, non rientra nel *ta me onta leghein*¹⁵, e rispetta il divieto esposto nel *Cratilo*: *to me ta onta leghein*¹⁶. Il mito inteso come allegoria della verità e finzione che contiene una parte di vero, per la

¹⁴ *Repubblica*, II, 382 D.

¹⁵ *Sofista*, 260 C.

¹⁶ *Cratilo*, 429 D.

parte che non lo contiene partecipa della falsità. La λογους ψευδος indica “l’ignoranza insita nell’anima propria di chi si attiene al falso”, di chi accoglie nell’anima il falso “circa le cose che sono¹⁷”. Il *mitologhein* che Socrate si propone di adoperare per illuminare le origini è una μιμημά τι του εν τη ψυχη, una falsità delle parole che imita il falso insito nell’anima¹⁸. Il ricorso al falso delle parole è necessario quando, rispetto ai fatti antichi, vige l’ignoranza. Per diradarla e rendere un servizio utile alla città si foggiano favole mitiche quanto più possibili simili al vero¹⁹. Il contenuto proprio del vero a cui la finzione dovrà ispirarsi per le cose più antiche è la *teologia* precedentemente richiamata da Socrate: bontà e semplicità del Dio.

In base alla definizione del mito quale finzione che il più possibile deve ricalcare la verità, Socrate critica ed emenda le

¹⁷ *Repubblica*, II, 282 B. La traduzione di questo passo e dei due successivi è di Franco Sartori. Cfr. Platone, *Repubblica*, Bari, 2003.

¹⁸ *Ibid.*, II, 282 B.

¹⁹ *Ibid.*

narrazioni costruite da Esiodo ed Omero. Questi suoi atti sono mossi dal movimento retrogrado del giudizio del vero²⁰: alla luce della nuova funzione che Socrate stesso affida al mito, le precedenti favole vengono giudicate. Il μηδεν εοικοτα, di cui la *Teogonia* e l'*Iliade* sarebbero sprovviste, agisce come elemento discriminante, perché la somiglianza tra modello e immagine è posta come modello che l'immagine mitologica deve ricalcare. Il giudice che cassa l'assoluta dissimiglianza, appellandosi alla norma dell'*adequatio*, la fa agire retroattivamente. L'*emendatio* dei miti passati in base ai nuovi principi implica la precisa definizione di questi e l'esplicita condanna di quelli. Tuttavia la tangibile conseguenza di tale dinamica è il mancato passaggio all'atto del proponimento socratico di dar vita al *mitologhein*.

Adimanto si dice soddisfatto del criterio morale introdotto da Socrate, ma, ansioso, invita il contraddittore a raccontare un

²⁰ H. Bergson, *Pensiero e movimento*, Milano, 2000, pp. 3-21.

mito: “Ciò effettivamente non manca di Logica – ammise – ma se qualcuno ci chiedesse quali sono questi discorsi e quali i miti, che dovremmo dire?²¹”. La risposta di Socrate è perentoria: “Caro Adimanto, almeno fino ad oggi, né io né tu siamo poeti, ma fondatori di uno Stato, e chi fonda uno Stato non è tenuto ad ideare lui stesso dei racconti mitologici, ma ad avere chiare in mente le linee direttive, attenendosi alle quali i poeti avranno da costruire i loro miti. E anzi, a loro non sarebbe neppure permesso di comporre opere che esulino da questi orientamenti.”

Discusso lo statuto epistemologico del mito, stabilito il suo posto tra l’*ἀλεθθεια* e lo *ψευδος*, finalizzato alla virtù e alla utilità dello Stato; i poeti di professione sono incaricati del *mitologhein*. Tale delega è coerente con l’utopica costruzione dello Stato: i poeti, membri della città ideale, dovranno fondare i loro racconti mitologici sui principi specificati da

²¹ *Ibid.*, II, 378 E-379 A. Nella traduzione di Reale.

Socrate. Dal disegno sistematico della *πολις* è espunta ogni forma di contraddizione, ma essa, tolta nel non luogo dell'idealità, concretamente inficia il proponimento di Socrate. Deciso a definire il mito attraverso il mito, nel momento in cui Adimanto lo invita a servirsi del *mitologhein*, egli ammette di non essere tenuto ad ideare finzioni. Ma questo *non essere tenuto* indica una necessaria preclusione: la definizione del fondamento razionale del mito non può essere espressa dal *mitologhein*. Assumendo la forma di un problema esplicitamente formulato²², inquisito con il filosofico *τι εστιν* e stabilirne l'essenza, il mito si razionalizza. Definirlo finzione che deve ricalcare il più possibile la verità, significa dire la verità del mito, il quale, in base al contenuto della definizione ricevuta, non può dire la sua stessa verità. Socrate, dunque, non adopera il *mitologhein* perché il cercato che intenziona il suo ricercare, ovvero il fondamento razionale del

²² J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Milano, 2001, p. 389.

mito, può essere detto solo attraverso la discorsività del *logos*²³.

Alla struttura delineata corrisponde simmetricamente l'impossibilità della grammatica mitopoietica di essere risignificata dalla *dianoia*. Nel libro terzo della *Repubblica* Socrate critica la forma dell'*imitatio* adoperata dai poeti nelle loro composizioni. Pertinente al nostro discorso è la *versione in prosa* di alcuni versi dell'*Iliade* compiuta dal filosofo.

Scriva Omero immedesimandosi in Crise e dandogli voce:

“Dio dell’arco d’argento, o tu che Crisa

²³ I miti *platonici*, in quanto allegorie, sono tutti “provvisi di un rilievo filosofico insostituibile”, cfr., F. Trabattoni, *Platone*, Roma, 1998, p. 41. Nell'ampia e puntuale introduzione a *I miti di Platone*, Milano, 2006, p. 32, Franco Ferrari dopo aver analizzato i miti raccontati nel *Fedone* nella *Repubblica* nel *Gorgia* e nelle *Leggi* così conclude: “Le immagini della linea, della caverna della botte forata e della marionetta forniscono una visione d'insieme di posizioni filosofiche argomentate in modo dialettico nel corso del dialogo”. Dunque, i miti platonici si distinguono da quelli tradizionali poiché i primi contengono, ritratto in immagine, un imprescindibile precipitato filosofico. Nel VII libro della *Repubblica* – 517/518- Socrate, dopo aver raccontato a Glaucone il *mito della caverna*, ne offre la *retta* interpretazione. Quest'ultima mira a mostrare in modo *inequivocabile*- attraverso il discorso e non attraverso la rappresentazione simbolica- “l'essenza della *paideia*”, cfr. M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in *Seignavia*, Milano, 1994, p. 173. In conclusione possiamo affermare che i miti platonici contengono una *sapienza riposta* di cui sono sprovvisti i miti tradizionali. Le parole di Omero e Esiodo non richiedono dagli uditori interpretazioni che ne estrapolino il *vero* significato, ma, immediatamente agiscono sugli stessi persuadendoli. Cfr., M. Fattal, *op. cit.*, pp. 41-57.

Proteggi e l'alma Cilla, e sei di Tènedo

Possente imperator, Smintèo, deh! m'od

Sedi serti devoti unqua il leggiadro

Tuo delubro adornai: se di giovenchi

E di caprette io t'arsi i fianchi opimi,

Questo voto m'adempì: il pianto mio

Paghino i Greci per le tue saette²⁴”.

Socrate, ristabilendo la distinzione tra narratore e personaggi, così traduce: “Quando però fu lontano dall'accampamento, levò molte preghiere ad Apollo, chiamandolo coi suoi epiteti divini, ricordandogli, se mai gli avesse fatto doni che aveva gradito, la costruzione di templi e l'offerta di sacrifici, e richiedendone ora il contraccambio; e cioè lo supplicava che, in grazia di queste sue benemerienze, agli Achei il dio facesse scontare coi suoi dardi le lacrime che lui ora versava²⁵”. La

²⁴ *Iliade*, 47-54. La traduzione è di Vincenzo Monti. Cfr. Omero, *Iliade*, La Spezia, 1989.

²⁵ *Repubblica*, 394 B.

poesia e la prosa dicono lo stesso, distinguendosi solo nella forma del dire? L'invocazione di Apollo è perfettamente sovrapponibile *alle molte preghiere che Crise rivolge ad Apollo?* La ritualità e la violenza *dell'ardere i fianchi opimi con giovenche e caprette* sono fisicamente presenti nel costruire templi e offrire sacrifici? O, al contrario, il *genus irritabile* di Crise: l'ira, la collera, la vendetta che lo posseggono possono essere ricreate solo dalla poesia? Scrive Platone: "E la poesia in quanto imitazione suscita in noi le stesse reazioni anche nei piaceri d'amore e del sentimento dell'ira e di tutti gli altri moti dell'anima sia piacevoli che dolorosi, i quali, a nostro dire, accompagnano ogni nostro gesto. Essa, in effetti, li concima e li annaffia, mentre dovrebbe inaridirli; e poi dentro di noi li istituisce come dominatori, mentre dovrebbero essere dominati, se davvero vogliamo diventare più buoni e felici da infelici e malvagi che

eravamo²⁶”. La sfera emotiva può essere espressa solo dalla poesia. Il *genus terribile* che possiede Crise è lo stesso che vive Omero permettendogli di essere poeta. La prosa filosofica, invece, è tenuta a sterilizzare le passioni umane: Socrate, dunque, *non era tenuto* ad ideare miti.

-2. La malinconica²⁷ *katabasis* al Pireo-Ade dell’umanità compiuta da Vico nettamente si distingue dal *romanzo di formazione* raccontato da Platone nel libro primo della *Repubblica*. La discesa di Socrate al porto, spazio che rende lo Stato “infido e nemico di sé²⁸”, si iscrive in un preciso

²⁶ *Ibid.*, X, 606 D.

²⁷ G. B. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1723-28)*, a cura di A. Battistini, Milano, 2001, Vol. I, p. 5: “[...] Ma dal guarito malore provenne che indi in poi e’ crescesse di una natura malinconica ed acre, quale dee essere degli uomini ingegnosi e profondi [...]”. Cfr. M. Fumaroli, *Le api e i ragni. La disputa degli antichi e dei moderni*, Milano, 2005. La melanconia come stato d’animo proprio delle *api antiche* così viene specificato: “Il fatto è che la grandezza d’animo, che si esprima nell’eroismo della vita attiva o nelle lettere e nella vita contemplativa, è esposta alla solitudine, all’angoscia, alla persecuzione, alla sventura: rischia di scontrarsi tragicamente, come Socrate, con l’ostracismo del volgo”, p. 85. Già Aristotele – in *Problemata*, 30, 1- sottolinea e analizza il nesso che lega l’attività filosofica con lo stato d’animo malinconico: “Perché tutti gli uomini eccezionali, nell’attività filosofica o politica, artistica o letteraria, hanno un temperamento malinconico [...]?”. Cfr. Aristotele, *La malinconia dell’uomo di genio*, Genova, p. 11.

²⁸ *Le Leggi*, IV, 704 D.

paradigma fondativo. Essa è necessaria in quanto funzionale ad un predefinito ritorno: tappa obbligata e mediana tra l'iniziale *asty* e la definitiva *kallipolis*. La dimora in cui si iscrive il modello ideale di città²⁹ è la stessa che, accogliendo Socrate alla fine del viaggio, dà un peculiare significato al tracciato seguito. Il fine immanente al socratico dialettizzarsi con la parte non razionale dell'acropoli è la contemplazione della *kallipolis*³⁰. Il fine di Vico, al contrario, è quello di contemplare la dea *Bendis* per quello che realmente è: stimare dunque le origini dell'umanità che in quanto origini sono rozze³¹. Lo scopo individuato impone la radicale critica dei pregiudizi delle nazioni e dei dotti che inficiano la retta comprensione dei principi dell'umanità. La riduzione dell'ignoto al noto, l'interpretazione del cominciamento delle

²⁹ *Repubblica*, IX, 292 B.

³⁰ Circa il rapporto *katabasis-kallipolis*, cfr. M. Vegetti, *Katabasis*, in Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Vol. I, libro I, pp. 93-104.

³¹ G. B. Vico, *Scienza Nuova 1744*, a cura di A. Battistini, Milano, 2001, Vol. I, p. 495: "[...] Hanno stimato l'origini dell'umanità, le quali dovettero per natura essere piccole, rozze, oscurissime.", p. 559: "[...] e la natura delle cose che sono mai nate o fatte porta che siano rozze le loro origini". D'ora in poi si citerà con la sigla *SN 44*.

cose alla luce dello stato di perfezione da esse raggiunto, il ricondurre l'informe all'uniforme, vieta la possibilità di intendere i *certi tempi* e le *certe guise* nei quali stanno i *nascimenti* delle cose³². Intramare nella processualità dell'inizio la conclusione del risultato significa invalidare il concetto stesso di nascita. Se il contenuto delle certezze dei dotti è immediatamente posto come la verità, antica “quanto che ‘l mondo³³”, l'εἰς ο non nasce d'alcuno ἐξ οὐ³⁴. Il *terminus ad quem*, riconoscendo se stesso nella storia che l'ha preceduto, riduce il suo inizio alla ripetizione della sua identità. L'iterazione nega che il risultato sia la conclusione “di un processo genetico costitutivo³⁵”. Riconsegnare al contrario la natura al suo etimo significa considerare il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* come ἐναντία³⁶; la relazione che li lega consiste nel diventare altro dell'ἐξ οὐ. Il

³² *Ibid.*, p. 500.

³³ *Ibid.*, p. 495.

³⁴ *Metafisica*, 1067 B.

³⁵ P. Cristofolini, *Scienza Nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995, p. 80.

³⁶ *Metafisica*, 1067 B.

sostrato su cui i contrari si esercitano, non è da Vico fissato in un'immobile definizione. La *Dignità XIV* - "Natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise, le quali sempre sono tali, indi tali e non altre nascono le cose³⁷" - definisce il concetto di natura senza sostanzializzarlo. L' *orismos* vichiana solo *formalmente* dichiara l'essenza: nel momento in cui la natura delle cose si smaterializza senza residui nei nascimenti delle stesse, si assiste al radicale divorzio tra essenza ed esistenza³⁸. Siffatta separazione riposa sul contenuto *concreto* della definizione vichiana: "la natura dell'uomo non è natura ma è *storia*³⁹". Solo su tale presupposto è possibile intendere l'origine autonomamente diversa dal risultato. Nella *Degnità LIII* Vico scrive: "Gli uomini prima sentono senza avvertire, dappoi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con

³⁷ G. B. Vico, *SN 44*, cit., p. 500.

³⁸ P. Piovani, *La filosofia Nuova di Vico*, Napoli, 1990, P. 83.

³⁹ *Ibid.*, p.81. Corsivo mio.

mente pura⁴⁰”. La triade di avverbi adoperati: *prima*, *dappoi*, *finalmente* indica una precisa scansione temporale. Ciò che accade *prima* è il contrario di ciò che accade *finalmente*, ma l’accadere del *dappoi* segna l’avvenuta modificazione della situazione iniziale, il suo diversificarsi da se stessa per diventare l’ $\epsilon\tau\varsigma$ θ . Il nascimento delle cose vieta alla mente di riconoscere nel suo iniziare la purezza che le spetta nel risultato. L’interesse che il pensatore napoletano sviluppa nei confronti del farsi delle cose implica “l’abbandono di ogni teoria della natura come perfezionamento di realtà e la proposta rivoluzionaria di una teoria diversa, anzi opposta, rivolta a cogliere l’essere non nel compimento ma nella genesi⁴¹”. I passi di Piovani meritano di essere sviluppati e analizzati. E’ necessario tanto evidenziare l’autonoma

⁴⁰ *S N 44*, cit., p. 515.

⁴¹ P. Piovani, *op. cit.*, p. 200.

interpretazione del pensiero di Vico che essi offrono⁴², quanto mostrare come essi si collochino all'interno del discorso che qui si tenta di portare avanti.

La rinuncia della metafisica – intesa come “conoscenza inclusiva del naturale e del soprannaturale⁴³”- vieta alla *Scienza Nuova* di dispiegare una rettilinea teoria della natura⁴⁴; permettendole, al contrario, di concepire la filosofia come *umanologia*⁴⁵. Ne consegue che il criterio di verità su cui poggia la *fisica dell'uomo* non è iscritto in alcun disegno universalistico-cosmologico e, dunque, non è rintracciabile con metodo deduttivo. Se l'unica verità che non può essere revocata in dubbio è “che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini⁴⁶”; allora il vero deve essere

⁴² Vico è il classico che Piovani costantemente interroga per verificare il suo autonomo lavorare. Per quanto concerne il *Vico di Piovani*, cfr. F. Tessitore, *Lo storico della filosofia*, in AA. VV., *L'opera di Pietro Piovani*, Napoli, 1990, pp. 169-205, in particolare pp. 193-196 e nello stesso volume E. Nuzzo, *Lo studioso di Vico*, pp. 207-313.

⁴³ P. Piovani, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁶ *SN44*, p. 541.

ricercato nella verificabilità di questo *facere*⁴⁷. L'essenza del mondo civile non può essere descritta: poiché esso è fatto dagli uomini, il principio di verità che lo legittima è la sua stessa esistenza⁴⁸. Il paradigma concettuale che si va delineando, attraverso una rilettura dell'ermeneutica piovianana, presenta una *pars destruens*, ravvisabile nell'irreversibile congedo da una struttura metafisica e una *pars costruens* da intendersi come risignificazione della relazione *fondamentolfondato*. Inclusa all'interno della dimensione del *facere*, essa subisce una profonda torsione concettuale: il fondamento non può più essere estraneo alla *vita* del fondato. Nel momento in cui Vico *denaturalizza* l'essenza, si apre un nuovo dispositivo concettuale entro cui la

⁴⁷ P. Piovani, *op. cit.*, p. 73.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 83. Il passo merita di essere riportato per intero poichè le successive riflessioni costantemente lo presuppongono: “[...] la Scienza Nuova non è un’illustrazione o una previsione che si limiti, e si possa limitare, a una descrizione dell’universo civile perché esso non è in quanto è, ma è in quanto diviene: la sua definizione concettuale definitiva è impossibile: per capirlo bisogna coglierlo – si potrebbe dire- sul fatto, nel suo svolgimento. La sua essenza *naturale* è svincolata così da ogni naturalità: il divorzio tra essenza ed esistenza può radicalizzarsi in tutta la sua drammaticità. L’essere di questo universo civile, l’universo conoscibile dall’uomo, non è che il suo esistere; ma il suo esistere non può essere definito in essenzialità statica, simile alla descrizione dei dati fisici, bensì va capito nella sua esistenzialità storica.

relazione *fondamentofondato* non riesce ad agire. Essa, infatti, per sistemare l'intera realtà deve presupporre l'*originaria* distinzione tra i termini che la compongono: l'essenza del mondo civile, da un lato, non deve essere sovrapponibile all'esistenza dello stesso, e dall'altro, distinguendosi, deve fondarlo. Ma, se la natura della cosa è il suo stesso nascimento, se il divenire della cosa rappresenta la sua sostanzialità, la distinzione che qui si sta discutendo risulta definitivamente invalidata. Posto lo *svolgimento* come momento originario, il fondamento cessa di essere concepito immobile nella sua eternità e si trasfigura senza residui nell'esistenza storica della cosa. La quale non potrà più essere dedotta, ma dovrà essere indagata dal certosino lavoro della filologia. Porre al centro del discorso vichiano il radicale divorzio tra essenza e esistenza⁴⁹, far emergere in tutta la sua profondità il concetto di *svolgimento*, implica che si precisi in

⁴⁹ Su tale *divorzio* continueremo a discutere richiamando la posizione di Platone.

maniera netta il significato che bisogna attribuire all'*esistenza storica della cosa*. Il rischio, infatti, è quello di filosoficizzare, idealizzare, logicizzare⁵⁰ la storia, riproponendo così il paradigma storiografico-concettuale pensato dal neoidealismo italiano che vuole Vico precursore dello storicismo assoluto. Non è questo il luogo per compiere una puntuale ricognizione della critica piovanaiana alle tesi esposte da Croce e Gentile⁵¹, ma, in riferimento alla relazione nascita-risultato, precedentemente indagata, è opportuno riflettere sulle distonie che separano la filosofia vichiana da quella hegeliana. Scrive Hegel nell'*Introduzione alla Scienza della logica*: “Bisogna in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta- il che è

⁵⁰ P. Piovani, *op. cit.*, p. 195.

⁵¹ Ci riferiamo al volume di B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1965 e al volume di Gentile, *Studi vichiani*, Firenze, 1968. Per quanto concerne il concetto di storiografia filosofica proposto dai due pensatori è necessario tener presente di Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, 2001 e di Gentile, *Il concetto della storia della filosofia e Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, 1996, pp. 97-149. Per quanto concerne i principi di storiografia filosofica adoperati da Piovani, cfr. P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Bari, 1965.

propriamente una tautologia, perché, se no, sarebbe un immediato e non un risultato⁵²”. Il *resultato*, dunque, contiene come negato ciò da cui esso risulta e, poiché il *resultato* è una negazione determinata, contiene un contenuto che in quanto concetto è “superiore e più ricco che non il precedente⁵³”. Il *cominciamento* non gode di una sua autonomia: è in quanto negato e come negato è trattenuto dal risultato. All’interno di tale dispositivo concettuale è il risultato ad affacciarsi come fondamento assoluto⁵⁴. Siffatto paradigma concretamente agisce quando Hegel, intenzionato ad indagare il significato della *storia universale*, muove da una prospettiva esclusivamente razionale, costruendo così il concetto della filosofia della storia⁵⁵. Il presupposto da cui prendono le mosse le considerazioni hegeliane è che “la ragione governi il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essersi

⁵² G. W. Hegel, *Scienza della logica*, I, Bari, 2001, p. 36.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵⁵ G. W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, Firenze, pp. 7-31.

svolta razionalmente⁵⁶”. L’avverbio presuppone che il *razionale* venga inteso come “ciò che è in sé e per sé, e attraverso cui ogni cosa ha il suo valore” e indica il compito che l’interpretazione filosofica della storia deve necessariamente raggiungere: “l’eliminazione dell’accidentale⁵⁷”. L’avverbio determina in maniera univoca il significato che deve assegnarsi al termine *svolgimento*: “Lo spirito è essenzialmente *risultato* della sua attività: questa è andare oltre l’immediatezza, è la negazione di essa e il ritorno in sé⁵⁸”. Il passo riportato ritraduce senza soluzione di continuità la struttura *logica* della scienza nell’ambito dell’interpretazione della *storia*. In vero, la storia, per assumere il crisma dell’*universalità*, deve necessariamente ricalcare con il suo svolgimento l’andamento della scienza.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 59. Corsivo mio.

Solo in questo modo il processo storico è l'immagine e l'atto della ragione⁵⁹.

Scrivi Piovani che il *tramonto* hegeliano è “una filosofia del divenire che guarda il divenire che diviene solo per raggiungere il *divenuto*, il quale è vera realtà perché è concettualità che si è compiuta nella sua assolutezza⁶⁰”. Al contrario, l'*alba* intravista da Vico, inaugura una filosofia dell'umano: “filosofia del divenire ma non come sviluppato (logico), bensì come filosofia dello svilupparsi (storico)⁶¹”. Quest'ultimo si sottrae al *primato* del risultato sul cominciamento; non indaga i nascimenti sul fondamento assoluto del risultato ma, saldando *filologismo* e *genetismo*⁶², relaziona il risultato con l'inizio salvando l'irriducibilità di entrambi i momenti.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁶⁰ P. Piovani, *op. cit.*, p. 191.

⁶¹ *Ibid.*, p. 199.

⁶² *Ibid.*, p. 202.

Per comprendere il significato rivoluzionario della proposta vichiana, bisogna sottolineare le conseguenze ontologiche-gnoseologiche in essa implicite. Per far emergere nella sua interezza la *nuova filosofia*, è opportuno richiamare il modello platonico e mostrare poi per contrasto la *novità* a cui Vico dà vita. Teeteto, indagando il nesso tra vera opinione e conoscenza⁶³, così si rivolge a Socrate: “[...] Me n’ero dimenticato, e ci penso ancora. Costui diceva che l’opinione vera accompagnata da ragione è conoscenza; ma destituita di ragione è al di fuori di conoscenza; che perciò le cose di cui non si può dar ragione, non sono conoscibili- è proprio la parola ch’egli adoperava- quelle di cui si può, conoscibili⁶⁴.” Nella risposta di Socrate il dar ragione delle cose assume uno specifico significato: si ragiona correttamente degli elementi quando essi posseggono una propria ragione⁶⁵. Il modello

⁶³ Platone, *Teeteto*, 200.

⁶⁴ *Ibid.*, 201 D.

⁶⁵ *Ibid.*, 202.

gnoseologico costruito da Platone indica un perfetto rispecchiamento: la conoscenza è razionale in quanto traduce la razionalità delle cose; le cose sono conoscibili poiché colui il quale ne fa *scienza* può aggiungere ad esse la ragione⁶⁶. Tale paradigma rappresenta il significato concreto cui rimanda il termine *episteme*. La conoscenza è scienza quando ragiona dell'essenza della cosa tralasciando ogni sua altra determinazione⁶⁷. Quando esprime l'ente immutabile e necessario essa è vera. L'*episteme*, dunque, non riflette tutta la cosa ma solo ciò che di essa è saldamente al riparo dal regime della temporalità. La domanda: *che cosa?* decide della stessa risposta: la cosa che viene interrogata deve essere definita in base al suo in sé⁶⁸; la definizione deve mostrare ciò che della cosa sta sempre allo stesso modo⁶⁹. Se, al contrario, tutta la cosa mutasse e niente di essa rimarrebbe ferma, all'uomo

⁶⁶ *Ibid.*, 202-203.

⁶⁷ *Ibid.*, 202.

⁶⁸ Platone, *Sofista*, 218 C.

⁶⁹ Platone, *Cratilo*, 439 E.

sarebbe preclusa la possibilità di conoscere. Se così fosse la stessa conoscenza sarebbe invalidata. Se la *gnosis*- in quanto cosa che è- nella sua interezza dovesse fluire essa sarebbe in ogni istante del suo divenire se stessa e il suo contrario. Non si darebbe, così, conoscente e conosciuto poiché ognuno dei due termini si sdoppierebbe in una diade contraddittoria: conoscente/ non conoscente, conosciuto/ non conosciuto⁷⁰. Per Platone, dunque, il ciò che è dell'ente deve stare fermo: le sue altre determinazioni possono e debbono modificarsi; ma l'essenza a cui è ancorata l'*episteme* non può mutare. L'opinione vera che avviene secondo ragione dice l'essere delle cose: ciò per cui la cosa è così com'è.

Scriva Vico: “ Ma in tal densa notte di tenebre ond'è coverta la prima da noi lontanissima antichità, apparisce questo lume eterno che non tramonta, di questa verità, la quale non si può a patto alcuno chiamar in dubbio; che questo mondo civile egli

⁷⁰ *Ibid.*, 440 B-C-D. Cfr. *Teeteto*, 182 C- 183 A-B.

certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana⁷¹”. Il passo riportato in una forma di *potos* profetico racchiude la freddezza di un sillogismo: si può conoscere ciò che si fa; gli uomini fanno la storia, gli uomini possono conoscere la storia⁷². In Aristotele il sillogismo⁷³ rappresenta la traduzione logica-linguistica del concetto metafisico di sostanza; il modo attraverso cui si esprime l’essenza necessaria⁷⁴. Tocca stabilire se in *concreto* la struttura sillogistica può essere applicata al discorso vichiano. In Aristotele il sillogismo esprime la sostanza poiché essa è definita *quod quid erat esse*. L’imperfetto non nomina il tempo: l’essere è posto nella sua continuità e stabilità; già da sempre è e sarà. Solo perché

⁷¹ G. B. Vico, *SN 44*, cit., p. 542.

⁷² A. Battistini, *Giambattista Vico. Opere*, Milano, 2001, vol. II, p. 1544. Circa il significato da attribuire all’espressione *dentro le modificazioni della mente umana*, cfr. K. Loewit, *Verum et factum convertuntur: le premesse teologiche del pensiero di Vico e le loro conseguenze secolari*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, p. 76.

⁷³ Aristotele, *Analitici primi*, I, 1 24 B 18.

⁷⁴ Circa il concetto di essenza necessaria, i cui precedenti Aristotele ritrova in Platone, cfr. *Metafisica*, VII, 7, 1032 B 14.

l'essere è definito in questo modo può venire espresso dal sillogismo. La concezione del *verum factum convertuntur*, il principio che “ una cosa è vera solo in quanto siamo noi a farla⁷⁵”, in quanto lega il vero al suo divenire non può essere tradotta da alcun sillogismo. Se il vero corrisponde alla sua attuazione, al suo farsi vero, da esso non può ricavarsi alcuna immobile e necessaria deduzione. Scrive Vico che per diradare le tenebre in cui è immersa l'antichità bisogna ancorarsi al lume della verità: questo mondo civile è fatto dagli uomini. Il mondo civile- proprio perché fatto dagli uomini- è il risultato di un divenire che nel suo inizio è tenebre, non è mondo civile. E, dunque, se si domanda il che cosa del mondo civile non si può intenzionare la risposta verso il *ti estin* necessario e immutabile. Nella concezione vichiana il ricercato non è l'essenza necessaria della cosa ma le sue rozze origini e il modo attraverso cui esse si

⁷⁵ K. Loewit, *op. cit.*, p.77.

modificano. Per assolvere tale compito lo strumento del sillogismo non è adatto: rispecchiando l'in sè della cosa esso non può rendere ragione del processo a cui il vero è sottoposto. Se la natura delle cose non è l'essenza necessaria ed immutabile ma i nascimenti delle stesse, alla comprensione logica che accade fuori del tempo bisogna sostituire la conoscenza genetica e fattiva che immergendosi nel tempo diventa propriamente storica⁷⁶. La sostituzione si rende necessaria. Nel modello conoscitivo costruito da Platone tutto ciò che si verifica fuori dalla ragione è immediatamente posto fuori dalla retta opinione: la cosa che non possiede una sua razionalità è inconoscibile. Nel sogno che Socrate racconta a Teeteto gli elementi primordiali costitutivi delle cose e degli uomini vengono definiti solo nomi. Poiché essi non rimandano ad alcun contenuto razionale non possono essere accolti dal retto ragionamento: o le cose accadono all'interno

⁷⁶ A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 384.

del paradigma epistemico stabilito o ad esse è impossibile attribuire l'essere o non essere⁷⁷. Ma se l'accadere delle cose è disciplinato dalla sua interna razionalità le cose non divengono: la loro essenza razionale non subisce alcun mutamento. E dunque agli elementi primordiali è attribuito lo statuto di inconoscibilità. Nel momento in cui i primordi non vengono giudicati muovendo dalla fredda razionalità ma aderendo ai loro specifici contenuti, di essi è possibile descrivere la peculiare natura. Le parole pronunciate dai primi uomini non sono solo nomi ma rimandano ad un contenuto fantastico irriducibile ad ogni forma di razionalità. Quando la mente percorre a ritroso il cammino del suo farsi mente, all'origine ritrova "le sentenze poetiche che sono formate con sensi di passioni e d'affetti"⁷⁸. La *katabasis* conduce Vico al cospetto di *Bendis*, dea trace non ancora tradotta nel pantheon

⁷⁷ Platone, *Teeteto*, 202.

⁷⁸ *Ibid.*

ellenico. La discesa precipita Vico in *basso loco*⁷⁹: dinanzi ai suoi occhi si ripresentano i primi uomini “stupidi, insensati, ed orribili bestioni⁸⁰” il cui pensare è mosso da violentissime passioni⁸¹. Il contenuto della visione costringe chi “per lungo silenzio pareva fioco⁸²” a permanere nel suo mutismo. Virgilio, simbolo dell’umana filosofia e della ragione che *pensa e discerne*⁸³ non può far da duca per *luogo eterno*⁸⁴ attraversato da Vico: è Giove a non permettere che nella sua città per lui si *vegna*⁸⁵. Giove regna perché gli uomini che lo venerano sono di “niuno raziocino e tutti robusti sensi e vigorissime fantasie⁸⁶”. Giove regna perché è il prodotto della fantasia⁸⁷ dei primi uomini.

⁷⁹ *Inferno*, I, v. 61.

⁸⁰ *S N 44*, p. 569.

⁸¹ *Ibid.*, p. 547.

⁸² *Inferno*, I, v. 63.

⁸³ *Ibid.*, v. 112.

⁸⁴ *Ibid.*, v. 114.

⁸⁵ *Ibid.*, v. 126.

⁸⁶ *S N 44*, pp. 569-570.

⁸⁷ Per rendersi conto del ruolo della *fantasia* nella speculazione prima di Vico, cfr. F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli, 1999. Una ricognizione stringata e puntuale del ruolo della fantasia dalle origini alla filosofia contemporanea è quella di M. Ferrarsi, *L'immaginazione*, Bologna, 2001.

Nel libro terzo del *De anima* Aristotele definisce la *fantasia* “un movimento risultante dalla sensazione in atto⁸⁸”. La sensazione è in atto quando il sensibile e il senso si danno simultaneamente, quando sincronicamente la capacità di mostrarsi e la capacità di vedere passano all’atto⁸⁹: gli uomini vedono brillare un fulmine. La sintesi tra sensibile e senso mette in moto l’immaginazione: le *apparenze* infatti riguardano “ciò che è oggetto di sensazione⁹⁰”. Le immagini costruite *simili* alle sensazioni restano in noi anche quando le sensazioni che le hanno mosse dileguano. Il discorso *definitorio* dello Stagirita analizza le facoltà dell’anima iniziando da “ciò che è chiaro e più conosciuto *razionalmente*⁹¹”; su tale fondamento la fantasia è concepita nella relazione che la distingue e lega dalla sensazione e dal

⁸⁸ Aristotele, *De Anima*, 429 A.

⁸⁹ *Ibid.*, 426 A.

⁹⁰ *Ibid.*, 428 B.

⁹¹ *Ibid.*, 413 A.

pensiero⁹². Al contrario, il nesso che Vico postula tra *robusti sensi* e *vigorosissime fantasie* non può essere chiarificato dalla ragione. Esso è operante proprio perché non rimanda a *niuno raziocino*: gli uomini, la cui mente è oscurata dalla passione⁹³, vivono soltanto con l'immaginazione⁹⁴.

Il problema, dunque, non è quello di seguire il formarsi della fantasia in una *situazione normale* ma riprodurre l'eccezionalità dell'inizio: cosa si verifica quando i *primi* uomini vedono il fulmine? Vico non si nasconde le difficoltà di una siffatta interrogazione: “ Ma, siccome ora (per la natura delle nostre umane menti, troppo ritirata da' sensi nel medesimo volgo con le tante astrazioni di quante sono piene le lingue con tanti vocaboli astratti, e di troppo assottigliata con l'arte dello scrivere, e quasi spiritualezzata con la pratica de' numeri, ché volgarmente sanno di conto e ragione)[...]

⁹² Circa il rapporto fantasia- pensiero, cfr. *Ibid.*, 428 A- 428 B.

⁹³ *Ibid.*, 429 A.

⁹⁴ *Ibid.*, 415 A.

così ora ci è naturalmente negato di poter entrare nella vasta immaginativa di que' primi uomini, le menti de' quali di nulla erano astratte, di nulla erano assottigliate, di nulla spiritualizzate, perch'erano tutte immerse ne' sensi, tutte rintuzzate nelle passioni, tutte seppellite ne' corpi: onde dicemmo sopra ch' or appena intender si può, affatto immaginar non si può, come pensassero i primi uomini che fondarono l'umanità gentilesca⁹⁵”. Del passo riportato è importante sottolineare che il linguaggio astratto, parlato nell'*asty* da cui prende le mosse la *katabasis* del filosofo napoletano, non permette di intendere il *dialetto* dell'umanità. Il linguaggio parlato dalla *metafisica astratta* strutturalmente è impossibilitato a comprendere la poesia⁹⁶ connaturale ai *robusti sensi* e alle *vigorosissime fantasie*. E' importante soffermarsi sul modo con cui Vico caratterizza la poesia, ed in particolare sull'aggettivo usato: *connaturale*. Esso è rivelativo

⁹⁵ S. N. 44, p. 572.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 570.

della relazione tra la poesia e i robusti sensi e le vigorosissime fantasie. Tocca stabilire se *connaturale* indica o meno una struttura cronologica in base alla quale la fantasia e i sensi sono un *prima* rispetto alla poesia. La questione è dirimente per indagare i nascimenti dell'umanità: essa nasce sì da *insensati e orribili* bestioni ma quest'ultimi non sono *solo* bestioni bensì *i primi uomini*. Scrive Vico: "Tal poesia incominciò in essi divina, perché nello stesso tempo ch'essi immaginavano le cagioni delle cose, che sentivano essere dèi, [...] *nello stesso tempo*, diciamo, alle cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propria lor idea[...]”⁹⁷. Dunque, *nello stesso tempo* i primi uomini fantasticano sulle cagioni del fulmine e lo nominano, con urli e brontolii⁹⁸, Giove. All'interno di tale dinamica la fantasia e i sensi non sono prima della poesia. Contestualmente ad essi accade il momento poetico. Esso è *immanente* alla fantasia e ai sensi: se

⁹⁷ SN44, p. 570. Corsivo mio.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 571.

così non fosse avremmo sì i bestioni ma non avremmo i primi uomini. Alla luce della mera cronologia la nascita dell'umano non può essere indagata: dire che i bestioni sono i primi uomini non spiega il passaggio dalla bestialità all'umanità. Se avessimo prima le fantasie e i sensi non giungeremmo ad alcun dopo: i bestioni sarebbero condannati a restare nell'incoscienza della loro immediatezza. Al contrario, poiché la poesia *media* la fantasia, non come qualcosa di sopraggiunto ma come qualcosa che accade contestualmente all'immaginazione, è possibile porre i primi uomini come orribili bestioni. L'esempio classico che Vico adopera per spiegare la genesi dell'umanità è il comportamento dei fanciulli. Ebbene, i fanciulli posseggono⁹⁹ un eccesso di fantasia ma *vagliano potentemente nell'imitare* e la poesia non è altro che imitazione¹⁰⁰. E' la poesia l'impronta dell'umano:

⁹⁹ *SN44*, p. 514.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 515.

connaturale alla fantasia essa segna la prima tappa del processo dell'umanità.

Il riferimento alla poesia introduce la scoperta “ giammai avanza prima nella lunga speculazione intorno al linguaggio, secondo la quale l'invenzione dei segni linguistici è un fatto di ordine poetico, e pertanto gli uomini delle origini, i quali dettero vita a siffatte invenzioni, furono dei poeti, ovvero dei creatori¹⁰¹”.

Nella *Degnità* XXXVII Vico scrive: “Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione; ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fossero, quelle, persone vive. Questa Degnità filologica- filosofica ne approva che gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti¹⁰²”. Nel mondo fanciullo la poesia non è un genere

¹⁰¹ A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, in *Altri saggi di critica semantica*, Messina-Firenze, 1961, p. 397.

¹⁰² *S. N.* 44, p. 509.

letterario accanto ad altri generi letterari adottato a piacimento dagli uomini ma è l'unico modo per esprimere la forza della fantasia e la violenza del patico¹⁰³. L'esclusività dell'espressione poetica è la conseguenza della natura *rintuzzata* dei primi uomini: "l'uomo dei primordi non crea con la ragione, bensì partecipando con tutto il suo essere alle cose che lo circondano, e alle quali egli risponde secondo la sua natura, che è fantastica e affettiva, prima che razionale¹⁰⁴". Nella fattispecie concreta: gli uomini vedono il fulmine e "dalla loro natura credettero i fulmini, i tuoni fussero cenni di Giove¹⁰⁵". La fantasia, che rielabora il contenuto della sensazione in atto: la visione del fulmine, costruisce un'immagine poetica: Giove. In quanto rappresentativo del

¹⁰³ A. Pagliaro, *Omero e la poesia popolare in G. B. Vico*, in *Altri saggi di critica semantica*, cit., p. 455. Cfr. G. Cacciatore, *Vico: narrazione storica e narrazione fantastica*, in AA. VV., *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione contemporanea*, Napoli, 2004, p. 117. Circa il termine *patico*, da noi adoperato nel suo significato etimologico, cfr. A. Masullo, *Struttura soggetto e prassi*, Napoli, 1994; ID, *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Milano, 1990; e in particolare cfr. ID, *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Roma, 1995; ID, *Paticità e indifferenza*, Genova, 2003.

¹⁰⁴ A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., pp. 393-394.

¹⁰⁵ S. N. 44, p. 573.

primo sapere enucleato dall'umanità, Giove è un *universale fantastico*. Il congiungere l'universalità e la fantasia è un ossimoro se a giudicarlo è il conoscere logico. Per il linguaggio che media i concetti e la relazione tra concetti, che postula il presupposto del concetto nel significato del vocabolo e quello della proposizione logica nella frase grammaticale¹⁰⁶, l'immagine concreta della cosa o è il particolare, non il concetto particolare, o non è. Ma quando i primi uomini poeticamente esprimono il vissuto intreccio tra senso e fantasia dando così vita ad un'immagine; essa, indicando ciò che essi sanno circa la loro esperienza, rappresenta l'esperienza nella sua interezza. Giove non rimanda ad alcun significato razionale ma immediatamente evoca un'immagine che coagula potenti affetti cui si collegano cose del medesimo genere¹⁰⁷. L'immagine evocata, in quanto modello per “tutte le spezie particolari a ciascun suo

¹⁰⁶ A. Pagliaro, *La parola e l'immagine*, Napoli, 1957, p. 156

¹⁰⁷ A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., p. 402.

genere simiglianti¹⁰⁸”, non si consuma nel suo valore sensitivo¹⁰⁹ ma assume il ruolo di significato. Peculiare la sua natura: in quanto significato è una forma del linguaggio, in quanto forma del linguaggio poetico è un universale fantastico: non un sapere generico e spersonalizzato, né l’immagine transeunte della cosa ma il primo sapere che si realizza nell’apparenza, “il generico che si individualizza in un’immagine vissuta¹¹⁰”.

I poeti teologi, immaginando le sostanze del cielo, della terra e del mare essere animate divinità, le nominarono rispettivamente Giove, Cibele, Nettuno. Il procedimento da essi seguito è diametralmente opposto a quello perseguito da *quelli che riflettono con mente pura*. Questi ultimi infatti volendo comunicare nozioni astratte ricorrono a personificazioni concrete delle stesse. I poeti teologi, al

¹⁰⁸ S. N. 44, p. 514.

¹⁰⁹ A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., p. 399.

¹¹⁰ *Ibid.*

contrario, investendo la realtà che li circondava con le stesse passioni violentemente operanti in loro, nel nominare le cose le vivificavano. L'atto del nominare segna l'inizio del lento processo astrattivo; il termine Giove contestualmente evoca la forza e la prima *nozione* della forza: "L'univocità del segno fu alla fine dimenticata, e, sostituendosi attraverso la metonimia una figura di divinità alla natura in ogni suo aspetto, si ebbe la nascita dei miti, che riflettono proporzioni e atteggiamenti umani. Tali miti sono ormai forme, le quali si possono considerare allegorie, non nel senso che significhino cose che si trovano su un piano diverso, bensì nel senso che in essi si riuniscono tutte le molteplici e varie esperienze, con cui le cose ci appaiono¹¹¹". Scrive Vico: "Quindi le mitologie devono essere state i propri parlari delle favole (chè tanto suona tal voce); talchè essendo le favole, come sopra si è dimostrato, generi fantastici, le mitologie devono essere state

¹¹¹ *Ibid.*, p. 407.

le loro proprie allegorie¹¹²». L'universale fantastico, inteso come forma del linguaggio poetico, è il significato che concretizza il sapere in immagine. Le mitologie¹¹³ sono il segno che racchiudono ed indicano siffatto significato: allegorie poiché l'immagine poetica possiede un grado di universalità¹¹⁴. Il mito come segno tangibile dell'universale fantastico non è una narrazione probabile delle origini ma è la *vera narratio*¹¹⁵ delle stesse. Immediatamente indicando la sapienza poetica dei primi uomini esso non ricalca la verità ma la narra. La narra perché la mentalità primitiva non distingue la finzione dalla verità; il *fingersi* dei poeti creatori è la stessa verità. L'affinità che intercorre tra il discorso mitologico e il suo contenuto non si iscrive nella complessa struttura dell'*adequatio* costruita da Platone. Essa, come è

¹¹² S. N. 44, p. 587.

¹¹³ Per quanto concerne il significato e la funzione del mito nella speculazione vichiana, cfr. A. M. J. Isoldi, *Il mito nel pensiero di Vico*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968, pp. 37-72.

¹¹⁴ A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., p. 408.

¹¹⁵ S. N. 44, p. 585.

stato precedentemente mostrato, è un dispositivo che permette di riconoscere dignità epistemologica all'imperfezione dei discorsi umani circa l'origine. Il *ricalcare il più possibile la verità* è una definizione che mira a sanare una *deminutio*: i miti, per Platone, intervengono poiché agli uomini non è concesso vedere il modello eterno. Per spiegare le cose antiche, i poeti costruiscono favole perché l'inizio è contemplato *dal vivo* solo dall'Artefice; esso nella visione umana da modello si riduce ad immagine. Al contrario, per Vico, le immagini fantastiche create dai poeti teologi non partecipano né si distinguono da alcun modello. I poeti, differenziandosi infinitamente da Dio, come Dio creano le cose¹¹⁶. L'atto creativo è assoluto: sciolto da qualsiasi tipo di relazione.

Il circolo dell'*adequatio* escogitato da Platone: modello/immagine, discorso/cosa, finzione/verità, è retto dalla

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 570.

relazione tra distinti. L'immagine si ispira al modello, il discorso esprime la cosa, la finzione ricalca la verità: in ognuno di questi tre segmenti concettuali il primo termine è distinto dal secondo. La distinzione è necessaria per spiegare l'imperfezione della funzione: l'immagine, il discorso, la finzione esprimono imperfettamente il modello, la cosa e la verità. Nei miti creati dai primitivi, invece, la distinzione e la relativa imperfetta corrispondenza non si danno: la mentalità dei primi uomini *naturalmente* non distingue. Analiticamente la narrazione mitologica è il segno che si *distingue* dall'universale fantastico come significato. Ma nella sintesi dell'atto creativo il mito è l'allargarsi del significato sul suo stesso piano¹¹⁷. Il rapporto tra mito e universale fantastico non predica la distinzione ma l'identità tra i termini che lo costituiscono.

¹¹⁷ A. Pagliaro, *Lingua e poesia secondo G. B. Vico*, cit., p. 401.

Alla luce dell'interpretazione vichiana dei miti risulta priva di fondamenti l'interrogazione filosofica degli stessi. Riporre nelle greche favole allegorie filosofiche¹¹⁸ significa non riconoscere il *mitologhein* dei primi uomini. In esso la mentalità primitiva si mostra senza logiche mediazioni: le origini della *ratio*, come tutte le origini, sono rozze.

¹¹⁸ S. N. 44, p. 496.

CAPITOLO SECONDO.

-1. La chiusa della lettera che Cartesio, nel novembre del 1629, indirizza a Mersenne relega nel paradiso terrestre la possibilità della costruzione della lingua universale. I grandi mutamenti che permetterebbero l'attualizzazione dell'ipotesi adamitica sono così specificati: "Se qualcuno avesse spiegato quali sono le idee semplici che sono nell'immaginazione degli uomini e che costituiscono il loro pensiero, e ciò fosse da tutti accolto, allora oserei sperare in una lingua universale, assai facile da apprendere, pronunciare, scrivere e –ciò è di gran rilievo- tale da aiutare il giudizio, rappresentandogli le cose tanto distintamente che non potrebbero cadere in errore¹¹⁹". La successione cronologica *spiegare-accogliere* logicamente presuppone l'esistenza di qualcuno che sappia, in maniera incontrovertibile, quali sono le idee semplici che formano il

¹¹⁹ R. Descartes, *Opere filosofiche*, I, Torino, 1994, p. 358. L'indagine sulla concezione linguistica di Vico muove dalla posizione cartesiana poiché come è stato evidenziato "Benché Vico non entri nel merito della teoria del linguaggio di Renato, tale teoria è proprio il prototipo della concezione del linguaggio contro cui si indirizza tutto il suo pensiero linguistico", cfr, J. Trabant, *La scienza sei segni antichi. La sematologia di Vico*, Bari, 1996, p. 22. Umberto Eco in *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, 2006, pp. 233-235 definisce la concezione cartesiana del linguaggio come tentativo di costruire una lingua filosofica apriori.

pensiero degli uomini. Se l'evidenza include l'accadere della sequenza all'interno della convenzione segnica, tocca invece stabilire che tipo di rapporto intercorre tra la *vera Filosofia*¹²⁰ e il linguaggio. Il primo mezzo che Cartesio individua per differenziare gli uomini dagli animali è l'incapacità di questi ultimi ad "usar parole, o altri segni componendoli come noi facciamo per dichiarare agli altri i nostri pensieri. Di fatti, si può ben concepire che una macchina sia fatta in modo da profferire parole, e anzi da profferirne alcune in corrispondenza delle azioni corporee che procureranno qualche mutamento nei suoi organi, p. e., se la si tocca in un certo punto, essa domandi cosa le si vuol dire; se in un altro modo, che essa gridi che le si fa del male, e simili cose; ma non che essa componga diversamente, per rispondere a senso a tutto ciò che si dirà in sua presenza, come possono fare gli

¹²⁰ *Ibid.*, p. 361. Per Cartesio è la *vera Filosofia* ad "enumerare [...] tutti i pensieri degli uomini, porli per ordine e anche distinguerli, in modo che siano chiari e semplici [...]".

uomini, anche i più ebeti¹²¹”. L’ειδοποιος διαφορά che determina alterità totale nel soggetto che la riceve¹²² non consiste dunque nella capacità di profferire parole. Essa infatti è *organicamente* comune agli uomini e alle gazze o ai pappagalli, animali che “possono profferire parole, benché non possono parlare come noi¹²³”. Il profferire parole, dunque, non è sufficiente a differenziare la *specie* dal *genere*. E’ necessario, affinché si verifichi la totale alterità, specificare il *pro aliquo* a cui lo stare della parola in entrambi i casi rimanda. Negli animali emettere suoni indica il ferreo meccanismo naturale che regge il processo *stimolo-risposta*; negli uomini il profferire parole, che si compone in discorso parlato, è il sintomo tangibile di un preciso procedimento: “pensare quel che dicono¹²⁴” e comunicare agli altri questi pensieri. La differenza tra profferire parole e parlare produce

¹²¹ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Bergamo, 1996, pp. 120-121.

¹²² Porfirio, *Isagoge*, Milano, 2004, pp. 77-85.

¹²³ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 122.

¹²⁴ *Ibid.*

alterità e non alterazione, poiché immediatamente rimanda alla definizione dell'essenza del soggetto che la riceve. Se l'uomo si distingue dall'animale perché pensa quel che dice, è il pensiero a determinare concretamente la netta separazione tra il genere e la specie. Il processo del dubbio metodico -che cronologicamente è anteriore alla *scoperta razionale* ma che logicamente la presuppone (è infatti la ragione ad esercitare il dubbio, è la ragione ad assumere la forma esclusiva del dubitare)- approda a tale definizione: “pervenni in tal modo a conoscere, che io ero una sostanza, la cui intera essenza o natura consiste nel pensare, e che, per esistere non ha bisogno di alcun luogo, né dipende da alcuna cosa materiale. Di guisa che questo io, cioè l'anima, per opera della quale io sono quel che sono, è interamente distinta dal corpo, ed è anzi più facile a conoscere di questo, e anche se questo non fosse affatto, essa non cesserebbe di essere tutto quello che è¹²⁵”. Il primo

¹²⁵ *Ibid.*, p. 85.

principio che conferisce solidità al sapere è: *io penso dunque sono*. Il pensare implica immediatamente l'essere poiché “è contraddittorio supporre che quel che pensa non esista nel tempo stesso che pensa¹²⁶”. La regola, una volta scoperta, viene da Cartesio applicata in ogni ambito conoscitivo. Essa dunque agisce anche quando il francese si impegna a descrivere il corpo umano: “Infatti, esaminando le funzioni che, di conseguenza; potevano essere in quel corpo, vi ritrovavo esattamente tutte quelle che possono essere in noi senza che ci pensiamo, e senza quindi che vi contribuisca la nostra anima, cioè quella parte distinta dal corpo la cui natura, come abbiamo già detto, consiste unicamente nel pensare: esse sono tutte uguali; in questo si può dire che gli animali senza ragione ci rassomigliano: senza però che io possa trovare in essi per questo alcuna di quelle funzioni che,

¹²⁶ R. Descartes, *Principi di filosofia*, I, 7.

essendo dipendenti dal pensiero, son le sole che ci appartengano in quanto uomini¹²⁷”.

I passi riportati delineano una precisa struttura concettuale: la differenza tra profferire parola e parlare è *derivata*. Ciò che rende concreta la distinzione è il *pro aliquo* a cui il segno rimanda. I suoni emessi dagli animali indicano l'assenza totale della ragione¹²⁸; il parlare degli uomini, al contrario, è il testimone materiale del loro pensare¹²⁹. Rispetto alla domanda che inizialmente ci eravamo posti- quale rapporto intercorre tra la *vera Filosofia* e il linguaggio- si può a questo punto rispondere che quest'ultimo è una funzione prettamente umana poiché dipendente dal pensiero. Il contenuto della risposta, però, solo parzialmente è sufficiente: rimane, infatti,

¹²⁷R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 106.

¹²⁸*Ibid.*, p. 123.

¹²⁹Scriva L. Scaravelli in *La critica del capire*, Firenze, 1942, p. 140: “ Si ricordi, tra parentesi, come Cartesio avesse basata la distinzione fra uomini e animali sulla differenza, non graduale ma originaria e assolutamente radicale, fra « avere *tutte* » le possibili attività e « averne *molte* ». « Da questo segue non che gli automi (e gli animali che si comportano come essi) abbiano *meno* spirito e ragione degli uomini, ma che *non ne hanno affatto* ». Differenza, fra *molte* e *tutte*, non di grado ma di qualità; nella quale per lui *tertium non datur*”.

da stabilire se la relazione è biunivoca. Nel momento stesso in cui Cartesio lega la durata del suo esistere alla durata del suo *cogitare*, drasticamente nega che l'esistere possa dipendere da alcuna cosa materiale. Il riconoscersi "una cosa che pensa"¹³⁰, ha implicato che si facesse *epochè* di quella lunga abitudine istitutrice di un diritto di familiarità¹³¹ con le cose materiali. E dunque per pervenire alla *scoperta razionale* è necessario destituire di valore anche quella cosa materiale che è il linguaggio. Il *cogito sum* fonda la conoscenza, poiché è autosufficiente e autoevidente. Definire l'uomo una cosa che pensa significa circoscriverne l'essenza alla sola ragione. Adoperare il termine *res* anziché *animal* è certamente la conseguenza di un esplicito rifiuto della metodologia aristotelica-tomistica, ma segna anche una precisa esclusione: la materialità, la corporeità che il termine *animal* comunque richiama non interviene a decidere l'essenza dell'uomo. La

¹³⁰ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Bari, 1997, p. 45.

¹³¹ *Ibid.*, p. 35.

capacità di profferire parola – comune agli uomini e agli animali- e la stessa funzione del parlare- appartenente solo agli esseri umani- non agiscono dunque sull'esistenza del pensiero, sull'esistenza *tout court*. Tra *vera Filosofia* e linguaggio relazione non si dà. La sequenza del dubbio metodico non accade all'interno della convenzione segnica anzi, mette tra parentesi i significati accumulati dalla tradizione. Essi sono ostacoli che il dubbio deve necessariamente rimuovere per costruire se stesso come la *vera Filosofia*. Il motivo per cui Cartesio relega nell'*Eden* la possibilità di costruire la lingua universale è essenziale. Il pensiero per esistere non ha la necessità di relazionarsi ad alcunché, esisterebbe anche se nessun linguaggio lo comunicasse. Delineando siffatta struttura concettuale il discorso cartesiano anziché essere coerente è fortemente aporetico; è incoerente verso lo stesso principio di chiarezza ed evidenza che è andato costruendo. Posta l'assoluta

separatezza tra la verità (il *cogito sum*) e l'errore (le cose materiali) come può il linguaggio- che rientra tra le cose materiali- comunicare il pensiero? Come può il pensiero essere espresso dal suo contraddittore? Ammesso che la relazione si istituisse e che il linguaggio comunicasse il pensiero: ciò che viene comunicato è verità o errore? Se fosse verità il linguaggio non sarebbe una cosa materiale ma il pensiero stesso; se invece fosse errore si avrebbe la paradossale situazione che ad essere errore è la stessa verità. Se ad essere vero fosse solo il contenuto e falso la sola forma che lo esprime, avremmo un contenuto che è la negazione della sua stessa forma, e una forma strutturalmente impossibilitata a veicolare quel tipo di contenuto. Non avremmo il *sinolo* tra contenuto e forma ma la riproposizione in ambito diverso dell'iniziale separazione¹³².

¹³² L'antinomia *pensiero/linguaggio* riflette il *dualismo gnoseologico* di Cartesio. Circa il dualismo cartesiano tra pensiero e essere e tra spirito e corpo, cfr. G. Bontadini, *Studi sulla filosofia nell'età cartesiana*, Brescia, 1947, pp. 9-27.

Scrivono Vico nell' *Antichissima sapienza degli italici*¹³³: “[...] Ma io che penso sono mente e corpo; e, se il pensiero fosse causa del mio essere, sarebbe anche causa del mio corpo. Ma ci sono anche corpi che non pensano. Anzi, io penso proprio perché sono formato di corpo e mente, sicché il corpo e la mente uniti sono causa del pensiero [...]”¹³⁴. Il primo periodo sintetizza le aporie del metodo cartesiano: se la certezza del pensare fonda la verità dell’essere – se il primo vero della *scienza* è la *coscienza* – il corpo deve essere causato dal pensiero. Se così fosse cadrebbe, la distinzione tra pensiero e corpo; ma ciò è impossibile poiché l’esperienza attesta l’esistenza di corpi che non pensano e perché la caduta della distinzione implicherebbe il cortocircuito logico del discorso cartesiano. All’interno del suo dispositivo o il pensiero contrae la sua purezza accettando di essere causa del corpo

¹³³ G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici. Da estrarsi dalle origini della lingua latina*, a cura di N. Abbagnano, Torino, 1996.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 203.

(dovendo, però, giustificare l'eccezione invalidante di un corpo senza pensiero) o mantenendo ferma la distinzione, toccherà ammettere che la coscienza del pensare non implica la scienza dell'essere. *Tertium non datur*; o meglio: la ghiandola pineale è un mistero che non può essere diradato dai criteri di evidenza e certezza¹³⁵. Vico dunque capovolge il dispositivo cartesiano: mente e corpo *uniti* causano il pensiero, il quale non è causa ma indizio dell'essere mente. La decostruzione del modello cartesiano poggia sull'osservazione della genesi del pensiero: non ignorare il modo in cui il pensiero si fa¹³⁶. Descrivere la genesi del pensiero significa negare al *cogito sum* lo statuto di verità universale immediatamente chiara e distinta. Significa, in positivo, considerare la verità *filia temporis*¹³⁷: “Non rimane aperta altra via per poter realmente sradicare la scep̄si se non

¹³⁵ *Ibid.*, p. 203.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, 1955, pp. 331-355.

ammettere che il criterio del vero consiste nell'averlo fatto¹³⁸”.

Il termine *genesis* include nel suo significato: “Il mutamento che va dal non essere all'essere del soggetto secondo la contraddizione¹³⁹”.

Il denso paragrafo in cui prende forma la *verità solida e sicura* è da Cartesio intitolato: “*Scoperta della prima certezza razionale*¹⁴⁰”. Si scopre solo ciò che già c'è e che è tale indipendentemente dal fatto che lo si scopra o meno. Lo *stare* della scoperta implica l'immobilità del suo contenuto: la certezza razionale *sta* nella sua solidità e sicurezza perché non subisce alcun mutamento, poiché non è vittima di alcuna contraddizione che la spinga dal non essere all'essere, inscritta com'è da sempre nell'essere. Solo in quanto esente dal regime della temporalità la certezza razionale può essere *scoperta*. Nel momento in cui Vico lega il vero alla sua effettuazione,

¹³⁸ *Ibid.*, p. 204.

¹³⁹ Aristotele, *Fisica*, V, 1, 225 A.

¹⁴⁰ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 84-86.

nel momento in cui la genesi del vero è reale e non fittizia, dire che la mente e il corpo uniti sono la causa del pensiero significa far agire concretamente la contraddizione: il pensiero nel suo originarsi è il suo non essere pensiero; simmetricamente la mente e il corpo uniti nel loro risultare non sono la mente e il corpo uniti ma appunto il pensiero: alla solitudine del *cogito* sostituisce il suo passato.

Con le prolusioni del 1708¹⁴¹ e del 1710¹⁴² Vico autonomamente si colloca “nella crisi dei fondamenti della nuova scienza¹⁴³”. Il paradigma che la regge postula l’identità tra la fisica e la natura: “*Hanc eandem physicam ipsam esse naturam*¹⁴⁴”. L’identità traduce una precisa convinzione metafisica: la natura è un ordine oggettivo che il metodo geometrico applicato alla fisica immediatamente rispecchia.

¹⁴¹ G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, a cura di A. Battistini, Milano, 2001, vol. I.

¹⁴² ID, *L’antichissima sapienza degli italici...*, cit.

¹⁴³ E. Garin, *Vico e l’eredità del pensiero del rinascimento*, in *Vico oggi*, Roma, 1979, p. 74.

¹⁴⁴ G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 114.

All'oggettività della *physis* corrisponde l'oggettività dello strumento che la esprime. Dire che la fisica è la stessa natura significa vietare che tra i due termini si dia distinzione: la natura è lo stesso metodo geometrico che la dimostra, ciò che è dimostrato è la stessa natura. Vico, al contrario, separa i risultati raggiunti dalla geometria dalle *cose naturali*: “Qualora necessariamente la natura si comportasse come essi l'hanno concepita, bisognerebbe ringraziarli; ma ove la sua costituzione fosse diversa e fosse falsa anche una sola delle norme fissate da codesti studiosi circa il moto (per non dire che non soltanto una se n'è dimostrata falsa) stiano attenti a non trattare con sicurezza la natura, sicché, mentre attendono a curare i tetti, trascurino con pericolo le fondamenta di quelle case¹⁴⁵”. La distinzione si fonda su un peculiare principio metafisico: il *verum* e il *factum* si convertono l'un l'altro¹⁴⁶, il

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁴⁶ G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 194.

criterio del vero consiste nell'averlo fatto¹⁴⁷. Tale criterio applicato all'identità fisica-natura produce una netta separazione dei termini che la compongono: le cose geometriche è possibile dimostrarle perché le facciamo¹⁴⁸, le cose della natura, al contrario, è impossibile dimostrarle poiché il creatore è Dio: "Perciò quando l'uomo, investigando la natura, si accorge che in nessun modo può attingerla perché non ha in sé gli elementi dai quali le cose sono composte, e che ciò accade per la limitazione della sua mente che ha tutte le cose fuori di sé, egli trasforma questo difetto della sua mente in un suo vantaggio e con l'astrazione s'immagina due cose il *punto* che può essere tracciato e l'*uno* che può essere moltiplicato. Entrambe queste cose sono fittizie [...]"¹⁴⁹. La sintesi cartesiana tra certezza e verità e le deduzioni che su

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 204.

¹⁴⁸ G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 117.

¹⁴⁹ G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici*, cit., p. 198. Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, I, p. 101: "La mente conosce quello che fa: la mente umana costruisce i numeri e le figure, e però può conoscerne l'essenza, nella matematica; è fabbro del mondo delle nazioni, della storia, e perciò può averne scienza: ma la natura, il cui processo è opera (creazione) d'una Provvidenza non ragguagliabile alla mente dell'uomo, si sottrae perciò ad ogni umana investigazione".

essa si fondavano sono decostruite dalla vichiana conversione del *vero* col *fatto*.

Le prolusioni del 1708 e del 1710 segnano una profonda distanza tra il modello vichiana e il metodo cartesiano, essendo il primo gravido di un'intuizione che, applicata alla dimensione geometrica, presuppone al metodo analitico quello sintetico. La distanza poc'anzi accertata non si esaurisce nel solo ambito della fisica, poiché la sostituzione del metodo cartesiano compiuta da Vico non è essa stessa un'operazione analitica ma un complesso discorso che mira a stabilire tutto ciò che l'uomo può conoscere¹⁵⁰. E' opportuno, dunque, indagare alcune tappe che formano tale distanza in quanto inerenti con il ragionamento fin qui svolto. Nel capitolo VII del *De Ratione*¹⁵¹, Vico precisa che nel momento in cui l'unico fine degli studi è la *verità* la sola materia su cui essi

¹⁵⁰ G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 93.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 130-145.

possono esercitarsi è la *natura*¹⁵². Quest'ultima, infatti, corrisponde in modo certo ai parametri di verità postulati dalla critica cartesiana. Conseguenza immediata di tale dispositivo concettuale è che la ricerca, in base al suo stesso statuto epistemologico, è impossibilitata a indagare la natura umana. Se il risultato degli studi devono possedere i crismi della chiarezza e dell'evidenza, ne discende che la natura umana – incertissima a causa dell'arbitrio¹⁵³ - non potrà mai aspirare ad essere una risultante. La *recta ratio*¹⁵⁴, ricercando “una causa sola da cui poter ricavare molteplici fenomeni di natura¹⁵⁵”, non può dar ragione dei comportamenti umani in quanto essi non si “regolano secondo decisioni razionali, ma secondo il capriccio e il caso¹⁵⁶”. E dunque la *recta ratio* non può esprimere la natura umana nella sua complessa unità, ma,

¹⁵² *Ibid.*, p. 131.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 132.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 133

¹⁵⁶ *Ibid.*

tautologicamente solo la parte razionale dell'uomo. Il significato di tale tautologia merita di essere specificato.

Nella seconda parte de' *Le passioni dell'anima*¹⁵⁷, Cartesio enumera le sei passioni primitive esplicitando la funzione di ognuna. Siffatto ragionamento mira a mostrare agli uomini come “potrebbero acquistare un dominio veramente assoluto su tutte le loro passioni, se dedicassero molta cura ad educarle e a guidarle¹⁵⁸”. Cartesio è interessato a formulare un metodo che renda possibile il dominio delle passioni. Il rimedio generale da praticarsi contro tutti gli eccessi delle passioni è il seguente: “quando si sente il sangue così agitato, occorre stare attenti a ricordarsi che tutto ciò che si presenta all'immaginazione tende a ingannare l'anima e a farle apparire molto più forti di quel che non siano le ragioni che servono a persuaderla dell'oggetto della sua Passione e molto più deboli

¹⁵⁷ R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, II, Torino, 1994, pp. 626-672.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 625.

quelle che servono a dissuaderla¹⁵⁹”. L’immaginazione, dunque, inganna; potenzia la forza persuasiva che l’oggetto della passione sviluppa sull’anima. Ma, nel momento in cui la *Saggezza*¹⁶⁰ svela tale inganno, quelle che prima erano le deboli ragioni che intendevano dissuadere l’anima dal percorrere la direzione imposta dalla passione, finalmente prendono il sopravvento. Fuor di metafora: è la *recta ratio* – la conoscenza della verità¹⁶¹ – a permettere all’anima di dominare totalmente le e sulle passioni. La *recta ratio* infatti coll’enumerare e specificare la funzione delle sei funzioni primitive compie un’operazione non neutra ma che pregiudica l’oggetto della sua ricerca. Nel momento stesso in cui le passioni vengono definite¹⁶² esse si *razionalizzano*. La capacità di coartare entro lo schema della definizione l’oggetto della passione appartiene *solo* alla *recta ratio*: in una

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 701.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 702.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 623.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 611-612.

situazione di paura¹⁶³ essa è l'unica in grado di “*rappresentarsi le ragioni* per cui vi è molta più sicurezza e più amore nella resistenza che nella fuga¹⁶⁴”. Il metodo escogitato da Cartesio per *rappresentare le ragioni* delle passioni – e così sterilizzarne il connotato distruttivo in vista di un totale dominio su di esse- non può che essere tautologicamente razionale.

Vico lamenta che “ oggi invece, pur con questo stesso metodo, si insegna in modo tale che sono tutti inariditi i fonti di ogni eloquenza che sia verisimile, ricca, acuta, ornata, chiara, ampia, infiammata, nonché capace di esprimere i caratteri umani, e le menti degli uditori si formano simili¹⁶⁵”.

Del passo riportato importa in questa sede sottolineare la duplice funzione dell'*eloquenza*: esprimere i caratteri umani e persuadere gli uditori. Assume, così, contorni precisi

¹⁶³ *Ibid.*, p. 701.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 702. Corsivo mio.

¹⁶⁵ G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 135.

l'eloquenza come disciplina: avendo da fare tutta non *cum mente* – la retta ragione- ma *cum animo*¹⁶⁶ - passione, fantasia, senso¹⁶⁷ - non può agire deducendo analiticamente una proposizione da quella che immediatamente la precede, ma deve far scorgere agli ascoltatori *analogie tra cose di gran lunga disparate e differenti*¹⁶⁸. Alla sottigliezza del metodo geometrico l'eloquenza sostituisce l'acutezza “giacchè il sottile consta di una sola linea, l'acuto di due e tra le molte acutezze il primo posto è tenuto dalla metafora, la più insigne finezza e l'ornamento più splendido di ogni parlare ornato¹⁶⁹”. La figura della retorica della metafora è in questo contesto considerata nel suo valore strettamente formale- linguistico, ma, come si è tentato di dimostrare nel precedente capitolo, essa nella *Scienza Nuova* riveste una capitale importanza. Scrive Battistini a tal proposito: “Vico, quindi, fa nascere la

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹⁶⁷ A. Battistini, *Giambattista Vico. Opere*, vol. II, Milano, 2001, p. 1343.

¹⁶⁸ G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 117.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 117.

metafisica, la filosofia e ogni forma di conoscenza, dalla retorica, più precisamente da una metafora (la personificazione di un fenomeno naturale) che si può anche leggere come una metonimia consistente nel sostituire l'effetto (il tuono e il fulmine) con la sua causa ritenuta divina (la voce di Giove)¹⁷⁰”.

Ritornando alla prolusione del 1708, Vico, distanziandosi dal metodo cartesiano, riflette sull'umana “capacità di avvicinare con la parola l'attenzione degli uomini¹⁷¹”. Lo fa tenendo presente due aspetti: da un lato l'eloquenza è capace di esprimere i *caratteri umani* della passione, della fantasia, del senso; dall'altro è in grado di persuadere gli uditori. Poiché essa adopera una lingua suscitatrice d'immagini, sono queste e

¹⁷⁰ A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, 1995, pp. 71-72. Il senso di tale riferimento alla *Scienza Nuova*, che in questo contesto può apparire come una ingiustificata *digressione*, si tenterà di giustificarlo di qui a poco.

¹⁷¹ Cicerone, *Dell'oratore*, Milano, 2001, p. 139.

non la lingua sottile dei concetti, ad imprimersi nell'animo degli uditori¹⁷²”.

Alla luce della distanza tra Vico e Cartesio fin qui motivata, è opportuno riprendere una questione precedentemente accennata per collocarla nel quadro concettuale che le è proprio: la differenza tra animale e uomo.

Dopo una lunga serie di domande retoriche che permettono a Crasso di sottolineare l'importanza dell'oratoria per la società¹⁷³ e di indugiare sugli elementi *esteriori* che l'oratoria deve possedere, nel momento in cui ha da fondare il conversare garbato ed elegante¹⁷⁴, così risponde: “*hoc enim uno praestamus vel maxime feris, quod conloquimur inter nos et quod esprimere dicendo sensa possumus*¹⁷⁵”. Il participio perfetto *sensa*, sprovvisto come in questo periodo del genitivo *mentis*, assume un significato univoco: *esprimere sensa* sta

¹⁷² G. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, cit., p. 141.

¹⁷³ Cicerone, *op. cit.*, pp. 139-143.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 141.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 140.

per *esprimere pensieri* e non già *pensieri e/o sentimenti*. La differenza tra l'uomo e l'animale consiste nel fatto che il primo esprime attraverso il linguaggio i propri pensieri.

Il passo del *De oratore* immediatamente ci riporta all'articolata posizione espressa da Cartesio. Tenuto presente che le due posizioni si sviluppano in ambiti storici e concettuali assolutamente differenti, evidenziare l'*analogia* tra le due tesi è funzionale sul piano espositivo per mostrare come la successiva posizione vichiana rappresenti un'assoluta novità.

E dunque *anche* per il francese il linguaggio distingue l'uomo dall'animale poiché veicola il pensiero. E quindi, ciò che realmente distingue non è il linguaggio ma è il pensiero. In tale dispositivo la distinzione uomo/animale o è originaria o non riesce a costituirsi come tale. Fin *dall'inizio* l'uomo deve essere nettamente separato dall'animale: il *cogito* può essere

considerato la prima certezza razionale poiché *nulla* è presupposto alla sua esistenza.

Al contrario per Vico, i primi uomini furono bestioni stupidi, insensati ed orribili. Essi vedono il cielo folgorare¹⁷⁶, e *nello stesso tempo* in cui immaginano le cagioni dello spettacolo che si offre loro trasferiscono alle cose ammirate l'essere di sostanze della propria lor idea¹⁷⁷. E' quest'atto intuitivo, non suscettibile di scomposizione razionale¹⁷⁸, a testimoniare la condizione dei primi uomini. E' in questo atto che simultaneamente l'immediato (fantasia, sensi) accade insieme al suo strutturarsi: la poesia. E' quest'atto che intuisce non contemplando ma creando a segnare il progressivo e lento passaggio dall'animalità all'umano. Il risultato in cui quest'atto s'affissa: Giove indica, sì, l'avvenuta mediazione, ma poiché l'universalità raggiunta è fantastica, traspare dalla

¹⁷⁶ SN44, p. 571.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 570.

¹⁷⁸ A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit., p. 72.

metafora il forte legame che la parola ha con la cosa designata¹⁷⁹.

Quest'atto, proprio perché non è comprensibile dall'arida logica dei dotti, può essere solo immaginato e ricreato dal ritmo poetico:

*[...]Ed in quella che puoi
dir fanciullezza de l'umanitade
soli i sensi regnando e, perché soli,
ad imprimer robusti
ne l'umano pensiero
le immagini qual mai più vive e grandi,
e da la povertà delle parole
nata necessità farne trasporti,
nata necessità farne raggiri,
o mancando e i raggiri e gli trasporti,
da evidenti cagioni o effetti insigni*

¹⁷⁹ A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, cit., p. 72.

*o dalle loro più cospicue parti
o d'altre cose più ovvie ed usate,
co' paragoni o somiglianze illustri
o co' vividi aggiunti o molto noti,
s'ingegnaro a mostrar le cose stesse
con note proprie de le lor nature,
che i caratteri fur de' primi eroi,
ch'eran veri poeti per natura
che lor formò poetica la mente,
e si formò poetica la lingua;
ond'essi ritrovar certe favelle,
che voglion dire favole minute
dettate in canto con misure incerte,
ed i veri parlari o lingue vere
gli uomini dianzi divisi uniro in genti
e le genti divise uniro a Giove,*

*ond'è il mio sommo Giove uguale a tutti[...]*¹⁸⁰.

¹⁸⁰ G. B. Vico, *Giunone in danza*, vv. 235-265.

CAPITOLO TERZO

-1. Prima di mostrare la consistenza del nesso che Vico istituisce tra il principio del *verum-factum* e il linguaggio- muovendo dalla prolusione del 1710- occorre richiamare le principali concezioni nutrite dai filosofi antichi nei confronti del *nome*. Il fondo arcaico della semantica rappresenta infatti il precedente che Platone nel *Cratilo* implicitamente e esplicitamente discute. Conoscere le soluzioni che Eraclito, Parmenide e Gorgia costruiscono per spiegare la relazione linguaggio- realtà, o per declinare questo stesso rapporto in senso dicotomico, permette una precisa comprensione del dialogo platonico costantemente interrogato da Vico.

Il frammento centoventi¹⁸¹ rende noto che: “ο αναξ, ου το μαντειον εστι το εν Δελφοις, ουτε λεγει ουτε κρυπτει αλλα σημαινει”. Il verbo σημαινει introdotto dall’avversativa αλλα immediatamente si contrappone al *dire* e al *nascondere*:

¹⁸¹ Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Verona, 1998.

l'oracolo che sta a Delfi non dice né nasconde ma accenna, fa segni, significa.

A Creonte, venuto a Delfi per chiedere responso circa la sorte di Tebe, Apollo ordina “esplicitamente di espellere, perché non divenga immendicabile, l'impurità che è cresciuta e si è alimentata in questa terra¹⁸²”. Edipo, dopo essersi consultato con il messo, giura solennemente che eliminerà la macchia “che proprio ora gli ha rivelato l'oracolo di Delfi¹⁸³”. Il dramma inizia quando il re si accorge che i vaticini di Apollo non si esauriscono nella cosa immediatamente rivelata, ma che essa enigmaticamente rimanda a qualcosa di altro. Scioglierà l'ambiguità del messaggio divino l'oscurato Tiresia. La tragedia presenta la seguente struttura: le parole del Dio indicano una cosa che a sua volta ne indica un'altra¹⁸⁴. Infatti, la macchia da eliminare è l'uccisione di Lao, ma

¹⁸² Sofocle, *Edipo re*, Milano, 1994, v. 169.

¹⁸³ *Ibid.*, v. 181.

¹⁸⁴ R. Dionigi, *Nomi forme cose. Intorno al Cratilo di Platone*, Fermo, 2001, p. 23.

questo delitto implica un altro evento: l'inconsapevole delitto commesso dallo stesso Edipo. Il contenuto della tragedia sofoclea ci rimanda al frammento menzionato: il signore, il cui oracolo sta a Delfi, non può dire né nascondere ma è *tenuto* ad accennare. Nei primi verbi si verifica una relazione tra due termini: il dire e la cosa detta, il nascondere e la cosa nascosta; nel far cenni invece il secondo termine- la cosa accennata- indica a sua volta una cosa diversa da se stessa: il *λογος*. Così esso viene definito nel primo frammento: “Non intendono gli uomini questo Discorso che è sempre né prima di udirlo né quando una volta lo hanno udito, e per quanto le cose si producano tutte seguendo questo Discorso, è come se non ne avessero alcuna esperienza, essi che di parole e di opere fanno pure esperienza, identiche a quelle che io espongo distinguendo secondo la natura ogni cosa e mostrando come è¹⁸⁵”. Il *λογος* è il *νομος* che disciplina l'accadere delle cose:

¹⁸⁵ Eraclito, *op. cit.*

il fare uno dei contrari¹⁸⁶. La connessione inevidente¹⁸⁷ che lega in un conflitto senza sintesi ogni cosa e il suo opposto. La profonda saggezza di Esiodo voleva che il Giorno e la Notte si incontrassero esclusivamente sulla soglia¹⁸⁸; il λεγειν cui accenna Eraclito: “lascia stare–insieme–dinanzi in una presenza ciò che è staccato e opposto come il giorno e la notte, l’inverno e l’estate, la pace e la guerra, la veglia e il sonno, Dioniso e Ade¹⁸⁹”. La parola umana tace il *logos*: il legame che stringe la cosa e il suo opposto non può essere nominato. Solo in rari casi la parola può farlo allusivamente trasparire. E’ il caso del termine βιος: “il nome dell’arco è vita, opera ne è la morte¹⁹⁰”. Dunque per Eraclito “la perfetta giustizia naturale del nome consiste nel presentare la stessa coincidenza degli opposti che è proprio dell’essere nel suo

¹⁸⁶ Eraclito, *Frammenti*, a cura di A. Lami, Milano, 1999, p. 161.

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ Esiodo, *Teogonia*, vv. 748-754. Cfr. Eraclito: “Maestro di moltissimi, Esiodo: costui intendendo che moltissime cose sapesse, il quale non sapeva riconoscere giorno e tenebra notturna: è infatti un’unica cosa”, a cura di A. Lami, cit.

¹⁸⁹ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, 1976, p. 151.

¹⁹⁰ Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, cit., p. 27.

fluire incessante. Βίος, col suo significato di vita e morte, è l'esempio tipico di simile ορθότης dei nomi¹⁹¹". Al λογος istituito da Eraclito corrisponde una *ddistintiva etimologia*¹⁹²: quando la parola indica il divenire della cosa -il suo essere una cosa e l'altra, la sua appartenenza all'è e al *non è*- solo allora essa significa la discorsività del reale.

-2. Si legge nel frammento VIII: "Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è pensiero, perché senza l'essere nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti, nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato ad essere un intero e immobile. Per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: nascere e perire, essere e non-essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore¹⁹³". L'identità tra pensare ed essere

¹⁹¹ R. Mondolfo, *Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", IX (3), p. 228.

¹⁹² *Ibid.*, p. 227.

¹⁹³ Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale, Milano, 2003, fr. 8.

circoscrive l'intero cui la Moira destina l'essere. Lo stare della verità nella sua immobilità implica che al di fuori del limite estremo, che la modella simile ad una ben rotonda sfera, niente altro è o sarà. Il solido cuore della Verità indica il sentiero della Persuasione¹⁹⁴: la via che è e che non è possibile non sia¹⁹⁵. Il contenuto del poema parmenideo nettamente distingue il regno della verità dal regno della doxa. Se il primo consiste nella ferrea astrazione in cui l'essere tautologicamente aderisce a se stesso, nel secondo accadono le fallaci opinioni dei mortali¹⁹⁶. Esse si esprimono attraverso i nomi: è la parola a dare forma alle incertezze degli uomini. Il termine *onoma* che ricorre nel frammento otto è dall'eleate adoperato nel significato specifico di verbo¹⁹⁷. La coppia d'infiniti adoperati dai mortali: nascere/perire, essere/non-essere, indicando il processo a cui le cose sono sottoposte, si

¹⁹⁴ *Ibid.*, fr. 1.

¹⁹⁵ *Ibid.*, fr. 2.

¹⁹⁶ *Ibid.*, fr. 1.

¹⁹⁷ A. Pagliaro, *Il Cratilo di Platone*, in *Dioniso*, fasc. 1-4, Gennaio-Ottobre 19, p. 180.

riducono a simboli fittizi. La mediazione del linguaggio, dunque, è esclusa dallo spazio della verità. Essa, al contrario, caratterizza il regno dell'opinione introducendo ciò che la Giustizia non concede all'essere¹⁹⁸. La Giustizia, infatti, tiene saldamente l'essere poiché lo scioglie dalle catene del nascere e del perire; le parole degli uomini, invece, considerano "l'essere e il non-essere la medesima cosa e non la medesima cosa". Il riferimento alla commistione di essere e non-essere è polemicamente indirizzato contro il *logos* di Eraclito. Al pensiero discorsivo costruito dal pensatore di Efeso, Parmenide, rivendica e contrappone la "verità come appannaggio esclusivo della mente che intuisce ciò che è"¹⁹⁹. Se per Eraclito la parola è in rari casi vera poiché capace di esprimere la discorsività del reale, per Parmenide la stessa parola proprio perché esprime il divenire della realtà è falsa. E' il *pro aliquo* a cui l'*ovoma* rimanda a decidere del suo

¹⁹⁸ Parmenide, *op. cit.*, fr. 8.

¹⁹⁹ A. Pagliaro, *Il Cratilo di Platone*, cit., p. 181.

destino. Ciò che il termine *bios* testimonia per Eraclito è lo stesso *logos*, per Parmenide invece è *doxa*. Nel complesso orizzonte concettuale dischiuso dall'eleatismo, la parola è relegata nel mondo fallace dell'opinione. Ciò che i mortali ritengono essere giudizi veri circa le cose –il nascere e il perire delle stesse- sono invece solo nomi. Sono costretti ad essere solo nomi: nella statica identità dell'*einai* a non trovare posto sono appunto le cose. Il forestiero di Elea, dopo aver attribuito il qualcosa alla cosa che è²⁰⁰, s'interroga sullo statuto epistemologico delle determinazioni positive. Per superare la ghigliottina logica costruita da Parmenide introduce la nozione di *eteron*. Il qualcosa che è non è il contrario dell'essere ma *soltanto* il diverso²⁰¹. Il tentativo di Platone di *salvare i fenomeni* per contrasto illumina la posizione dell'eleate rispetto alla funzione dell' *onoma*. Posto

²⁰⁰ Platone, *Sofista*, 237.

²⁰¹ *Ibid.*, 257.

l'essere e il suo assoluto contrario²⁰² ciò che manca è l'intero positivo degli enti. Nello spazio compatto dell' *aleteia* le determinazioni assunte dalle cose non sono ammesse. L'*einai* parmenideo non consente fratture al suo interno: l'assoluta identità in cui giace è tale perché al suo interno non si dà distinzione. La molteplicità degli enti – il loro essere ciascuno una cosa e non l'altra- non è contemplata dal dispositivo ideato da Parmenide. All'interno di esso la riduzione dell'*onoma* a simbolo fittizio è necessaria: gli uomini credono di esprimere le cose e il loro divenire ma, in verità, producono nomi. *Solo nomi*: le cose a cui essi dovrebbero radicarsi propriamente non sono.

-3. La posizione di Gorgia mira ad erodere il contenuto didascalico del poema parmenideo: "Gorgia afferma che nulla esiste; se poi esiste è in conoscibile; se poi anche esiste ed è

²⁰² *Ibid.*, 259.

conoscibile, non è però manifestabile ad altri²⁰³. La prima proposizione è il prodotto di tale ragionamento: poiché i filosofi precedenti il pensatore di Lentini hanno espresso opinioni contraddittorie circa le cose esistenti ne consegue che l'essere, non potendo accogliere alcun attributo da essi attribuitogli, è nulla. La seconda proposizione scinde l'identità tra pensare ed essere formulata da Parmenide. L'esperienza dimostra che le cose pensate non esistono, dunque l'esistenza delle cose non è pensabile. L'uomo che vola o i carri che corrono sul mare malgrado siano contenuti del pensiero in realtà non esistono. Al contrario, se si ammettesse che il pensato immediatamente è, dovrebbe ammettersi anche che l'inesistente, in quanto non è, non può essere pensato. Ma tale conclusione è per Gorgia improponibile. Dell'inesistente è impossibile predicare la non pensabilità: Scilla e Chimera, benché cose inesistenti, sono pensate. La terza proposizione-

²⁰³ Gorgia, fr. 82 B 3 e 82 B 3a., tr. it. M: Timpanaro Cardini, cit. in E. Severino, *Antologia filosofica dai Greci al nostro tempo*, Milano, 2005, pp. 50-53.

la più importante per il nostro discorso- separa il linguaggio dalle cose: “E se anche [queste cose] fossero conoscibili, in che modo, egli osserva, uno potrebbe manifestarle ad un altro? Quello che uno vede, come egli si chiede, potrebbe esprimerlo con la parola? O come questo potrebbe divenir chiaro a chi ascolta senza averlo veduto? Come infatti la vista non conosce i suoni, così neppure l’udito ode i colori, ma i suoni; e chi parla, pronunzia, ma non pronunzia né suoni né oggetto²⁰⁴”. Il passo riportato esprime l’assoluta eterogeneità tra il fatto e la parola. Ammesso che qualcosa possa essere conosciuto, la natura dell’oggetto esterno non può essere resa dal linguaggio. Gorgia radicalmente professa l’incomunicabilità tra l’immediata presenza del fatto e la dilazione che la parola compie di quella presenza. Nel momento in cui comunichiamo di aver visto dei colori o udito dei suoni ciò che abbiamo visto e udito non è trattenuto dalla parola che lo esprime. Il

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 52.

frammento gorgiano dà vita a due parallele tautologie: il fatto è il fatto – e all'interno di quest'identità rientra il suo non essere parola-, e la parola è la parola e in tale identità rientra il suo non essere fatto. L'insuperabile distinzione tra i due termini non permette alcun tipo di convergenza: ognuno di essi vive l'autoreferenzialità della propria natura.

-4. Immediatamente Platone presenta le due tesi contrapposte:

“ Cratilo qui, Socrate, afferma che ciascun essere ha il nome che per natura giustamente gli s'addice; e nome non è quello con cui taluni, accordatisi tra loro a chiamarlo, lo chiamino, emettendo una particella della propria voce; ma che una certa giustezza dei nomi ci sia da natura per gli Elleni come per i Barbari, e la stessa per tutti²⁰⁵”. Il resoconto tracciato da Ermogene introduce le due diverse posizioni. Quella sostenuta da Cratilo circa la giustezza naturale del nome, e quella

²⁰⁵ Platone, *Cratilo*, 383 A-B.

sostenuta dallo stesso Ermogene circa la giustezza convenzionale del nome. Nel primo caso il nome è inscritto “nell’essenza propria e salda della cosa²⁰⁶” e la cosa, in base alla sua “nominabilità²⁰⁷”, è “descritta dal suono del nome²⁰⁸”. Nel secondo caso invece il nome non istituisce nessuna relazione con la cosa e la norma a cui il dire si conforma è la convenzione, il patto, il consenso, la consuetudine²⁰⁹. Interrogato da Ermogene, Socrate, dopo aver dichiarato il suo non sapere²¹⁰, sonda nella prima parte del dialogo la consistenza della tesi convenzionalistica. Essa viene così riformulata: “Tu [Ermogene] affermi che il nome che uno dà a ciascun oggetto, questo è il suo nome?²¹¹”. La domanda radicalizza il convenzionalismo professato da Ermogene. Infatti, se ciascuno è libero di scegliere il nome da assegnare

²⁰⁶ *Ibid.*, 386 D-E.

²⁰⁷ A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Firenze-Messina, 1956, p. 65.

²⁰⁸ R. Dionigi, *op. cit.*, p. 60.

²⁰⁹ Platone, *Cratilo*, 384 D

²¹⁰ *Ibid.*, 384 C.

²¹¹ *Ibid.*, 385 A.

alle cose, la libertà del singolo agisce contro le stesse norme stabilite dalla consuetudine. Nel momento in cui io chiamo cavallo ciò che fino adesso ho convenzionalmente chiamato uomo²¹², il mio gesto detronizza l'efficacia del patto precludendosi così la possibilità di essere comunicato.

L'analisi socratica continua collocando la questione del nome nel suo luogo naturale: all'interno del *discorso*²¹³. Le domande a cui Ermogene acconsente producono delle specifiche distinzioni: tra dire vero e falso, tra discorso vero e falso, tra nome vero e falso²¹⁴. Il *termine terminante*²¹⁵ *aletes* dischiude un'essenziale novità: l'analisi della funzione dell'*onoma* è collegata alla sua verità ed accade in un orizzonte che non isola il nome dal discorso. La discussione promossa da Socrate trascrive dunque l'iniziale resoconto all'interno di un

²¹² *Ibid.*, 385 B.

²¹³ G. Casertano, *Discorso, verità e immagine nel Cratilo*, in *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli, 2005, p. 129.

²¹⁴ Platone, *Cratilo*, 385 B-D.

²¹⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. I, Firenze, 1955, p. 221.

diverso dispositivo concettuale. Con riferimento al tutto- il discorso- che contiene la parte- il nome-, Socrate esplicita la sintesi tra discorso e verità: “il discorso vero è quello che dice le cose come sono, il falso le dice come non sono²¹⁶”. La distinzione inerisce al dire non alle cose: le cose che nel discorso vero sono dette come sono, sono le stesse che nel discorso falso vengono dette come non sono. In base a questo schema, il nome è vero quando è parte di un discorso vero, falso quando è parte di un discorso falso²¹⁷. La contraddizione interna al dire espressa dallo *pseudos* induce Socrate a riformulare la relazione dire-cose muovendo dall'essenza degli *onta*. Per introdurre siffatta *rifondazione*, è opportuno riportare per intero la parte finale di 385 *B* e cercare di sciogliere quella che sembra presentarsi come una stridente contraddizione. Come è stato sottolineato, Socrate, nel momento in cui chiede l'assenso di Ermogene in merito alla

²¹⁶ Platone, *Cratilo*, 385 B.

²¹⁷ *Ibid.*, 385 C-D.

natura del discorso- vero quando dice le cose come sono, falso quando dice le stesse cose come non sono- individua nel dire e non nelle cose il luogo deputato ad accogliere l'opposizione *vero/falso*. Ma, subito dopo aver ricevuto la conferma, Socrate domanda: "E' *dunque* possibile dire col discorso e le cose che sono e le cose che non sono?"²¹⁸". Tale quesito adombra la possibilità che il discorso è vero quando esprime ciò che è, falso quando esprime ciò che non è. Se così fosse ci troveremmo di fronte a un'insormontabile aporia: nella prima domanda tanto il dire vero che quello falso mostrano ciò che è; nella seconda invece solo il dire vero si esercita su ciò che è, mentre il dire falso esprime ciò che non è. Se il contenuto della seconda domanda confutasse la tesi sostenuta nella prima, si costituirebbe una duplice contraddizione. Da un lato la particella propositiva *ara-* dunque- non denoterebbe il passaggio da un pensiero all'altro sulla base di una ferrea

²¹⁸ *Ibid.*, 385 B. Corsivo mio.

deduzione o epesegesi; dall'altro verrebbe inficiata la struttura *ontologica* del pensiero platonico. Infatti, la traslitterazione dell'analisi dal dire alle cose e l'ammissione che il discorso, benché falso, possiede la forza di esprimere *ciò che non è*, darebbero necessariamente vita a un'inconciliabile contraddizione: il discorso falso- che è una cosa che è- avrebbe come suo contenuto ciò che non è . Se il ragionamento platonico desse vita a questo risultato, si abbatterebbe su di esso la ghigliottina parmenidea sancendone l'inintellegibilità. Ma, la contraddizione, letta alla luce di alcuni passi del *Sofista*, mostra la sua inconsistenza.

Il Forestiero invita Teeteto ad analizzare la combinazione tra le parole²¹⁹. Raggiunta la definizione del discorso²²⁰, il Forestiero esprime un' altra *osservazioncella*: “Un discorso, quando sia tale, è necessario che sia un discorso di qualche

²¹⁹ Platone, *Sofista*, 261.

²²⁰ *Ibid.*, 261/262.

cosa; che non sia di qualche cosa è impossibile²²¹”. Tale osservazione non permette alla contraddizione che stiamo discutendo di formarsi. Infatti, la proposizione: *il discorso, quando è, si riferisce a qualcosa che è*, nega la sua invalidante negazione: è impossibile che il discorso verta su ciò che non è. L’unico discorso che non ontologizza ciò che non è, è quello che tautologicamente registra che *il non essere non è e non può essere*. Stabilito questo, il Forestiero introduce l’opposizione *verofalso* e riflette sulle *qualità* che il discorso può accogliere dando vita a due brevi discorsi: il primo è: *Teeteto siede*, il secondo: *Teeteto vola*²²². Entrambe le proposizioni si riferiscono ad un *ente*: Teeteto, ma sono *qualitativamente* opposte: il primo è vero, il secondo è falso. Il discorso falso, dunque, non verte su ciò che non è- a Teeteto, nella fattispecie progettata, appartiene l’essere- ma

²²¹ *Ibid.*, 262/263.

²²² *Ibid.*

“dice qualcosa che è, ma diversamente da ciò che non è²²³”. Il falso quindi non esprime il *nulla* ma ciò che è diversamente da com'è. Ricapitolando: per Platone il discorso dice sempre ciò che è. L'opposizione *verofalso* non interessa gli enti ma sono *qualità* del discorso. La contraddizione che sembrava inficiare le due successive domande di Socrate è una *falsa* contraddizione.

E' possibile, ora, ritornare al dialogo oggetto delle nostre riflessioni. Ad Ermogene che ripropone la tesi della giustezza convenzionale del nome, Socrate rivolge l'invito a scandagliare la sua convinzione iniziando dalla natura degli enti. Il riferirsi alle cose stesse, il ricercare ciò che di saldo vi è nel loro essere²²⁴, implica che preliminarmente siano discusse e negate le posizioni di Protagora. Dall'affermazione che è l'uomo la misura di tutte le cose, immediatamente deriva che “come le cose paiano a ciascuno, tali anche

²²³ *Ibid.*, 263.

²²⁴ *Ibid.*, 386 A.

siano²²⁵”. Una siffatta concezione dà vita a insormontabili aporie: ridotto il vero a ciò che a ciascuno pare tale²²⁶, la differenza tra sapienza e insipienza non sorge²²⁷; tutti gli uomini sono sapienti. La differenza non si forma poiché a mancare è il presupposto che dovrebbe fondarla. Posta come unica verità le certezze che di volta in volta gli uomini nutrono rispetto alle cose, tutte le opinioni si equivalgono. Se l’essenza delle cose è l’immagine che di esse ci formiamo²²⁸ e se queste immagini sono tutte vere, il concetto di verità non agisce negando la sua negazione. Non distinguendo da sé il falso, la verità non può essere invocata per giudicare le certezze umane. Alla posizione sofistica ,Socrate contrappone “l’essenza propria e solida delle cose”, il loro esistere καθ’αυτά: le cose assecondano “la loro propria essenza come

²²⁵ *Ibid.*, 386 C.

²²⁶ *Ibid.*, 386 D.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ *Ibid.*, 386 E.

l' hanno avuta da natura²²⁹”. L'esistenza di essa è *per sé* poiché è irrelativa ai giudizi umani e conforme solo all'essenza ricevuta secondo natura. Ristabilita l'essenza solida delle cose, Socrate dimostra che gli atti, in quanto cose che sono, accadono anch'essi in conformità della loro propria natura e non “già in conformità del nostro arbitrio²³⁰”. Il tagliare, il bruciare sono atti che non avvengono secondo una qualsiasi opinione, ma secondo l'opinione giusta. Il primo secondo la natura del tagliare, dell'essere tagliato e attraverso lo strumento adatto; il secondo in base alla natura del bruciare, dell'essere bruciato attraverso il mezzo idoneo²³¹. La stessa cosa avviene per l'atto del dire. Il nominare, che è una parte del dire²³², deve sottostare alla medesima norma vigente per il tutto che la contiene. Dovrà assecondare la sua interna coerenza: “le cose bisogna nominarle come la loro natura

²²⁹ *ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, 387 A.

²³¹ *Ibid.*, 387 A- B.

²³² *Ibid.*, 387 C.

vuole che si nominino e siano nominate e con quello con cui occorre²³³”. Il qualche cosa attraverso cui il nominare si attua è il nome. Esso, nella prima parte del dialogo, viene definito come “uno strumento atto ad insegnare e a farci discernere l’essenza, come la spola il tessuto²³⁴”. Assicurata l’essenza delle cose e la coerenza degli atti, l’opinione arbitraria di opporre i nomi è esclusa dall’orizzonte concettuale del dialogo. Tocca adesso stabilire se la definizione che il nome ha ricevuto corrisponda alla giustizia naturale propugnata da Cratilo. Come la spola il nome è uno strumento, la sua funzione è quella di insegnare e discernere l’essenza delle cose. Nella *Repubblica* Socrate ritiene che la funzione propria del cavallo sia quello che si può fare o solo mediante esso o solo con esso nel migliore dei modi²³⁵. Analogamente, la δύναμις del nome è il suo essere il necessario strumento per

²³³ *Ibid.*, 387 D.

²³⁴ *Ibid.*, 388 C.

²³⁵ Platone, *Repubblica*, I, 352 D- 353D. Cfr R. Dionigi, *op. cit.*, p. 70.

compiere l'atto del nominare. La giustezza del nome come strumento non dipende dalla cosa designata, come sosteneva Cratilo, ma coincide con la sua adeguatezza funzionale²³⁶. Ma, nel momento in cui il discorso si sposta dalla funzione del nome alla sua produzione- su chi produce il nome- una forma di naturalismo viene ristabilita. Infatti, il battesimo compiuto dal nomoteta, congiungendo inevitabilmente nome e cosa, rientra nell'orizzonte della giustezza naturale.

Dopo lo sciame delle etimologie, la definizione ricevuta dal nome è dallo stesso Socrate problematizzata. Se la giustezza del nome consiste nel mostrare “quale l'oggetto è²³⁷”, il nome, in base alla sua definizione, differisce dall'essenza della cosa²³⁸. Se così non fosse, se il nome riproducesse *naturalmente* la cosa, se fra nome e cosa non si desse distinzione, si verrebbe a creare una situazione ridicola. Se il

²³⁶ R. Dionigi, *op. cit.*, p. 75.

²³⁷ Platone, *Cratilo*, 428 E.

²³⁸ *Ibid.*, 430 A.

nome Cratilo fosse lo stesso di ciò che Cratilo è , avremmo una duplicazione paradossale: non uno ma due Cratili²³⁹. Socrate rifugge dall'aporia introducendo il concetto di imitazione: il nome imita la cosa e le immagini stesse sono lontane dal riprodurre in tutto e per tutto gli oggetti di cui sono immagini²⁴⁰. Il concetto di *mimemata* stabilisce una precedenza: vengono prima le cose e poi le immagini. La gerarchia implica un preciso piano gnoseologico: la stabile conoscenza deve riferirsi immediatamente alle cose, non alle immagini.

Ciò che nel *Cratilo* rimane indiscussa è l'origine del linguaggio. I tre personaggi che inscenano il dialogo danno per certa l'avvenuta costituzione del segno e la riproduzione che gli uomini ne fanno. Ciò che resta inindagato non è la congiunzione tra il linguaggio e la realtà, ma il *perché* di tale

²³⁹ *Ibid.*, 432 C.

²⁴⁰ *Ibid.*, 432 D.

congiunzione²⁴¹. Il ripensamento vichiane delle tesi platoniche rappresenterà un oltrepassamento delle stesse poiché l'originarsi del segno sarà il problema che occuperà la speculazione del pensatore napoletano.

-5. Scrive Aristotele nel *De interpretatione*: “I suoni che sono nella voce sono simboli dell'affezioni che sono nell'anima, e i suoni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste cose sono segni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche²⁴²”. Per lo stagirita i suoni della voce sono simboli delle affezioni dell'anima, e tali connotazioni sono immagini delle cose. Mentre le affezioni dell'anima e le cose sono identiche, i suoni che sono nella voce “cambiano da

²⁴¹ R. Dionigi, *op. cit.*, p. 62.

²⁴² Aristotele, *De interpretatione*, Milano, 2000, 16 A.

luogo a luogo, cambiano anche nello stesso luogo²⁴³». Tra le affezioni dell'anima e le cose si istituisce una relazione necessaria. I significati sono per tutti uguali perché i contenuti che essi riflettono sono identici per tutti. La corrispondenza tra le due identità implica che la stessa relazione tra il significato e il suo contenuto sia per tutti identica. La stabilità del significato e della sua relazione con la cosa sono per Aristotele la condizione che rende effettivo il comunicare²⁴⁴. Il suono che è nella voce e che assume la funzione di richiamare il significato non è per tutti identico: il suo stabilizzarsi all'interno di una comunità è il frutto di un'intesa che si

²⁴³ E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Milano, 1992, p. 137. Il riferimento a questo testo di Severino è funzionale alla spiegazione della teoria *linguistica* costruita da Aristotele e che qui si sta cercando di mostrare. Non è questo il luogo per discutere la complessa concezione linguistica di Severino. Brevemente si possono solo indicare le fondamentali tappe di tale concezione. Ne' *La struttura originaria* il linguaggio, non essendo illuminato dalla *struttura della Necessità*, si espone attraverso le forme proprie della *Follia* dell'occidente. Cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, Milano, 2004, pp. 14-100. Solo nei testi successivi, il linguaggio testimonia *il destino della Necessità*. Cfr. E. Severino, *Il destino della necessità*, Milano, 1980 e E. Severino, *Oltre il linguaggio*, cit. In tale testo viene affrontato la relazione parola/significato e sancita la *preminenza* del significato sulla parola poiché è il significato a *togliere* la totalità della contraddizione.

²⁴⁴ A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, Roma, 1959, p. 390.

verifica tra gli uomini²⁴⁵. Aristotele, dunque, si impegna a costruire una teoria del significato. Affermando che “il falso e il vero concernono la congiunzione e la separazione²⁴⁶” e non i singoli nomi o verbi, il pensatore dimostra di concepire la lingua nella sua funzione “comunicativa e logica²⁴⁷”. All’interno di tale dispositivo la questione della genesi del simbolo fonico resta impregiudicata: la validità del significante risulta dalla convenzione tra parlanti.

Così Boezio commenta il passo aristotelico: “*secundum placitum vero est, quod secundum quondam positionem placitumque ponentis aptatur: nullum enim nomen naturaliter constitutum est, neque unquam sic subiecta res a natura est, ita quoque a natura veniente vocabolo nuncupatur*²⁴⁸”.

L’interpretazione complica il dettato dello stagirita. Il legame tra significato e significante istituito nella συνθήκη subisce

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Aristotele, *De interpretatione*, cit., 16 A.

²⁴⁷ A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 390.

²⁴⁸ Boezio, *Opera omnia*, cit. in A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 390. Attraverso il commento di Boezio, Vico interpreta i passi di Aristotele.

nelle parole di Boezio una importante torsione. Mentre in Aristotele il simbolo fonico ha la funzione di richiamare l'identico significato, nell'espressione *ad placitum* l'arbitrio del significante sta ad indicare che "chi ha posto il nome ha obbedito soltanto a un suo criterio, e non a una necessità che discendeva dalla natura della cosa designata"²⁴⁹. Nella *suntechè* ad un determinato significante corrispondeva un preciso significato; nell'espressione *ad placitum* la corrispondenza non sussiste: i suoni che sono nella voce "non riflettono necessariamente alcuna qualità naturale della cosa"²⁵⁰.

²⁴⁹ A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 391.

²⁵⁰ *Ibid.*

Capitolo quarto

Per saggiare la consistenza della giustizia che da natura deve appartenere al nome²⁵¹, Socrate indirizza la propria indagine su alcuni lessemi adoperati da Omero²⁵². Il proposito socratico è quello di riferirsi immediatamente alle parole e, attraverso un'*illuminata* filologia, ricavarne il giusto significato. Discusse le due tesi contrapposte: la giustizia naturale del nome e quella convenzionale, Socrate inquisisce direttamente le parole. L'unico modo per scoprire e far emergere la ragione profonda che fa preferire ad Omero la scelta di un nome anziché di un altro è quello di interrogare il nome stesso. Qual' è- chiede Socrate- il nome giusto da attribuire al figlio di Ettore: *Astyanax*_o *Skamandrios*? Per rispondere in modo corretto, occorre vagliare ognuno dei due nomi adoperati da Omero. Ebbene, *Astyanax* significa "re della città", e poiché Ettore è il "protettore della città", a suo figlio corrisponde non *Skamandrios* ma *Astyanax*: colui il quale è signore della città

²⁵¹ Platone, *Cratilo*, 391 A-B.

²⁵² *Ibid.*, 391 D-E.

salvata dal padre²⁵³. La filologia *filosofica* inquisendo direttamente il nome ne stabilisce la giustezza.

Nel *Proemio* che precede *L'antichissima sapienza degli italici*, Vico rende esplicito il fine a cui mira il suo lavoro: estrarre l'antichissima sapienza degli italici dalle origini della stessa lingua latina. Immediatamente aggiunge che la via che intende seguire è la stessa percorsa da Platone nel *Cratilo* per mostrare l'antica sapienza dei greci²⁵⁴. Vico immediatamente stabilisce che i termini *verum* e *factum*, usati scambievolmente dai latini, si convertono l'uno con l'altro²⁵⁵. Indagando con metodo filologico- filosofico le origini della lingua latina, Vico costruisce il caposaldo della *sua* concezione filosofica: il vero è il fatto stesso²⁵⁶, si conosce

²⁵³ *Ibid.*, 392-393.

²⁵⁴ G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 192.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 194.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 195. Tale principio ha una *sua storia*. La relazione conoscere/fare, infatti, segna il pensiero filosofico fin dal suo inizio. Rodolfo Mondolfo indaga i *precursori* del *verum ipsum factum* vichiano muovendo dai filosofi classici e sottolineando “la profonda diversità dei vari contesti storico culturali nei quali vanno inquadrare le testimonianze” di volta in volta vagliate. Cfr. R. Mondolfo, *Il «Verum-Factum» prima di Vico*, Napoli, 1969, in particolare p. 15.

solo quello che si fa. In ogni breve capitolo di tale scritto, Vico muove dall'indagine *filologica* dei termini di volta in volta presi in esame ma, contestualmente trae dalle definizioni *scoperte* importanti implicazioni *filosofiche*. Subito dopo aver sancito la convertibilità del vero col fatto, il pensatore napoletano stabilisce *filologicamente* il significato del verbo *intelligere* e del verbo *cogitare*. Il primo indica il “leggere perfettamente”, “il conoscere chiaramente”, mentre il secondo “l’andar raccogliendo²⁵⁷”. Siffatte scoperte *filologiche*, lette alla luce della convertibilità del vero con il fatto, permettono di stabilire *filosoficamente* che solo a Dio compete l’intelligenza poiché “legge tutti gli elementi delle cose, sia esterni sia interni, perché li contiene e li dispone” mentre la mente umana può solo pensare le cose in quanto “ha fuori di sé tutte le altre cose che non sono essa stessa, è costretta a muoversi tra gli elementi esterni delle cose e non li raccoglie

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 194.

mai tutti²⁵⁸”. Far consistere il vero nella certezza del suo farsi²⁵⁹ significa decostruire alle fondamenta il paradigma cartesiano. La *riduzione filosofica della realtà*²⁶⁰ operata da Cartesio, producendo un insanabile dualismo, anziché fissarsi in un quadro concettuale chiaro e evidente, dà vita ad aporie che il *metodo* non riesce a controllare. Nel secondo capitolo di questo lavoro, si è cercato di mostrare le contraddizioni in cui si risolve il discorso del pensatore francese; contestualmente e per contrasto si è sottolineato il significato metafisico da attribuirsi al principio del *verum-factum*. La reciproca relazione tra il vero e il fatto permette a Vico, in quest’orazione, di sottrarsi all’illusione dell’oggettività della geometria o della matematicità della natura²⁶¹. L’articolata

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 195.

²⁵⁹ F. Tessitore, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 2002, p. 18.

²⁶⁰ E. Grassi, *Dell'apparire e dell'essere*, Firenze, 1933, p. 27. Siffatto contributo, discutendo il modo in cui Cartesio risolve il problema dell'*errore*, dimostra come il concetto di verità a cui giunge il pensatore francese- verità intesa come *adequatio* ad una realtà *esteriore* al *cogito*- sia contraddittoria rispetto alla stessa indeducibilità del *cogito*.

²⁶¹ G. Gentile, *Studi vichiani*, Firenze, 1968, p. 114.

critica del presupposto cartesiano -che sia la coscienza a determinare l'essere²⁶²- implica la messa in discussione della “concezione sicura di una mente pura e attenta che nasce dal solo lume della ragione²⁶³”. Cartesio invita i *Mortali* a occuparsi di quei soli oggetti alla cui “conoscenza certa e indubitabile sembra sia sufficiente il nostro ingegno²⁶⁴”. Ma, affinché ciò avvenga, il pensatore francese riduce l'ingegno a due sole facoltà: intuito e deduzione. Il primo termine indica la concezione di una mente pura ed attenta che abbia precedentemente fatto *epochè* delle mutevoli attestazioni dei sensi e dei giudizi fallaci dell'immaginazione²⁶⁵. Il secondo scandisce una precisa successione cronologica: quando le cose non sono evidenti in se stesse, è necessario muovere da principi veri e, attraverso una serie di continue e ininterrotte deduzioni, conoscere quelle stesse cose in maniera

²⁶² In questo lavoro alle pp. 61-67.

²⁶³ R. Descartes, *Regole per la guida dell'ingegno*, in *Opere*, cit., p. 241.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 237.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 241.

trasparente²⁶⁶. Le uniche discipline in cui l'ingegno agisce tramite queste due vie certissime²⁶⁷ sono l'aritmetica e la geometria; scienze queste in cui l'intuito è chiaro ed evidente e la deduzione è certa²⁶⁸. Sintetizzando: è l'intuito, il cui contenuto è un'evidenza attuale delle cose, a mostrare la verità delle stesse.²⁶⁹ Al contrario, per Vico la creazione delle matematiche è "la conseguenza della consapevolezza, cui perviene la mente umana, della sua incapacità di comprendere la natura per non possedere in sé gli elementi delle cose: l'uomo converte questo difetto della sua mente in suo profitto creando con l'astrazione le due finzioni del punto (che può disegnarsi) e dell'uno (che può moltiplicarsi), e così per via di aggiunte e sottrazioni, composizioni e divisioni[...] come dal nulla, crea quasi fossero cose, il punto, la linea, la superficie²⁷⁰

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 242.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 243.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 240.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 242 e 287.

²⁷⁰ R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 41. La parte finale di questo passo cita direttamente l'opera di Vico, cfr., *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 198.

Nel momento in cui è posto come criterio di verità il principio del *verum-factum*, ciò che garantisce la conoscenza umana non può essere il cartesiano intuito ma il fatto che nell'aritmetica e nella geometria “dimostriamo il vero in quanto lo facciamo²⁷¹”.

Interessa ora analizzare il principio vichiano sottolineando la *teoria del conoscere* ad esso corrispondente.

Vico invita Paolo Mattia Doria a guardarsi “dunque dall'attribuire, per modestia, al metodo ciò che è frutto del tuo divino ingegno²⁷²”. Al metodo cartesiano corrisponde la critica; alla convertibilità del vero col fatto l'ingegno: la facoltà che permette di scorgere in cose molto distanti e diverse una ragione simile, nella quale esse si apparentano. E' l'ingegno la sola facoltà che permette all'uomo di trovare cose nuove²⁷³. Nella pagina precedente si legge: “Al principio,

²⁷¹ G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 233.

²⁷² *Ibid.*, cit., p. 241.

²⁷³ *Ibid.*, p. 240.

bisogna porre la questione se la cosa ci sia per evitare di parlare di niente; poi, bisogna porre la questione del che cosa sia, per evitare che si disputi sul nome; poi quella di come grande sia, cioè dell'estensione, del peso, del numero.[...] E così via, passando alle altre categorie e confrontando la cosa di cui si tratta con tutte quelle che le sono in qualche modo connesse,; quali siano le cause dalle quali essa nasce, gli effetti che produce, e le sue operazioni, dopo averla posta in relazione con ciò che è simile, dissimile, contrario, maggiore, minore e uguale. Pertanto le *Categorie* e i *Topici* di Aristotele sono completamente inutili per chi voglia in essi trovare qualcosa di nuovo[...]”²⁷⁴. La lunga citazione introduce un elemento gravido di importanti implicazioni: *trovare qualcosa di nuovo*. Per *qualcosa di nuovo* è da intendersi quel qualcosa che, prima del suo *essere stato fatto*, era nulla. Il *nuovo* non preesiste alla sua creazione. Se il vero consiste nell’averlo

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 238.

fatto, la dimensione del *facere* implica una modificazione dell'ordine all'interno del quale esso agisce. Il presentarsi del *fatto nuovo* modifica l'ordine entro cui accade poiché quest'ordine non lo prevedeva. Il *ciò che è stato fatto* è un *fatto nuovo* poiché presuppone una precisa operazione: portare ad essere ciò che prima era nulla. Proprio perché il fatto non è presupposto alla sua creazione esso può essere *nuovo*. Scrive Vico: “Giacchè nella nostra religione, per la quale crediamo che *il mondo è stato creato dal nulla* nel tempo, bisogna distinguere il vero creato che si converte col fatto e il vero increato che si converte col generato²⁷⁵”. L'espressione in corsivo è quella che interessa il discorso che qui si tenta di portare avanti: appare necessario, infatti, stabilire se il *creare dal nulla* riferito a Dio strutturi anche il *facere* umano, e se sì, in che misura ciò avvenga. Riportiamo due passi della prolusione in esame:

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 196. Corsivo mio.

a) Facciamo vere le cose che conosciamo componendole e con ciò possediamo il genere o la forma con la quale le facciamo²⁷⁶.

b) La forma del vasaio quando dà forma a qualcosa rimane la stessa ed è sempre più perfetta di ciò che ha formato²⁷⁷.

Il primo passo decreta che nel momento stesso in cui facciamo le cose possediamo la forma con le quali le facciamo. Ma, il *con ciò* indica che la dimensione del *facere* è prioritaria rispetto all'atto di possedere la forma. La forma, per essere tale, non necessita dell'atto che *fa vere le cose*, ma senza di questo essa non può essere conosciuta dall'uomo. Affinché l'uomo possa possederla è necessario che l'uomo crei le cose.

Il secondo passo stabilisce che la forma, nell'atto del formare la cosa, resta se stessa ed è sempre più perfetta rispetto a ciò che forma. Il sempre *più perfetta* indica una differenza

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 204.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 206.

qualitativa tra forma e formato ma, soprattutto, stabilisce che il risultato non riproduce la forma così com'era prima dell'atto del formare. Affinché la forma sia più perfetta del formato, e quest'ultimo meno perfetto di ciò che lo forma, è necessario che il dare forma modifichi l'iniziale identità (=la forma) e produca *qualcosa di nuovo* (=il formato). Il formato non può in ogni elemento che lo compone essere preventivamente contenuto dalla forma; se così fosse l'atto del formare riprodurrebbe perfettamente la forma. Al contrario, il formato si differenzia da ciò che gli dà forma poiché, almeno uno degli elementi di cui è composto, non era contemplato nella forma. E' il dare forma che costringe ciò che non era ad essere. Ammesso che il formato- in quanto meno perfetto- subisce nell'atto che lo forma non un incremento ma una steresi, anche in questo caso, come risultato, è *un qualcosa di nuovo* rispetto alla forma, non potendo quest'ultima sopportare alcuna privazione. Ciò che qui si tenta di dire è che il

qualcosa, per essere nuovo, non può preesistere alla sua creazione. Esso può essere un fatto nuovo poiché prima del suo essere creato esso è nulla: è la creazione che lo costringe ad essere qualcosa. Per chiarezza espositiva si è preferito presentare tale dispositivo concettuale sottolineando che il formato è qualcosa di nuovo rispetto alla forma nel momento in cui uno dei suoi elementi, precedentemente all'atto del formare, non era ancora. Nel momento in cui, invece, si analizza il formato come risultante dell'atto che gli dà forma deve dirsi che esso è rispetto alla forma qualcosa di assolutamente nuovo. Esso rappresenta un'assoluta novità poiché l'elemento nuovo che lo costituisce è ciò che lo contraddistingue e lo differenzia dalla forma. Strutturato in questi termini, il principio vichiano del *verum-factum* risulta incompatibile con la concezione platonica del ποιειν. Il brusco passaggio dalla concezione ontologica a quella

gnoseologica²⁷⁸, che si concentra nei passi 248/249 del *Sofista*, è indicativo del modo in cui il pensatore greco intende il nesso conoscere/fare. Alla coerenza di Teeteto che, andando incontro agli amici delle forme²⁷⁹, dichiara che né al conoscere né all'oggetto conosciuto devono corrispondere il fare e il patire²⁸⁰, così risponde il Forestiero: “Capisco, ma questo almeno <lo concederanno >: che, se, credo, il conoscere sarà un fare, l'essere conosciuto a sua volta accade che sia di necessità un patire. Ora, giusta questo ragionamento l'essenza, che è conosciuta dalla cognizione, nella misura in cui è conosciuta, nella stessa misura <accade > che per via del patire sia mossa; il che noi affermiamo non possa aver luogo di ciò che è in quiete²⁸¹”. L'assicurazione del Forestiero assegna, dunque, al conoscere la dimensione del fare e all'oggetto conosciuto la passività del patire. Non è questo il

²⁷⁸ G. Sasso, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Bologna, 1991, p. 71.

²⁷⁹ Platone, *Sofista* 247-248.

²⁸⁰ *Ibid.*, 248-249.

²⁸¹ *Ibid.*

luogo per discutere le numerose aporie che sorgono nel momento stesso in cui Platone, sferrando indirettamente un attacco a Parmenide²⁸², pone l'antitesi tra conoscere e oggetto conosciuto²⁸³; ma, con riferimento al nostro discorso, è necessario evidenziare quanto segue. L'essenza che viene conosciuta, malgrado sia mossa dal patire, "in quanto conosciuta, non è mossa, e in quanto, eventualmente, sia mossa, non è, e non può essere conosciuta²⁸⁴". Questa secca alternativa è da Platone prospettata, in maniera inequivocabile, nella parte finale del *Cratilo*²⁸⁵. Socrate, nominata la teoria eraclitea- ogni cosa muta e niente rimane fermo²⁸⁶-ne sancisce l'irrecivibilità, dimostrando che, se gli enti fossero incessantemente in moto²⁸⁷, di essi non si potrebbe avere alcuna conoscenza. Se ogni cosa fosse

²⁸² G. Sasso, *op. cit.*, p. 71.

²⁸³ *Ibid.*, pp. 69-73.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 72.

²⁸⁵ Platone, *Cratilo* 439-440. E' utile confrontare questi passi con il passo 449 del *Sofista*.

²⁸⁶ Platone, *Cratilo* 440 A.

²⁸⁷ *Ibid.* 440 B-C.

esclusivamente il suo stesso trapassare in altro, essa “non potrebbe neanche essere conosciuta da nessuno. Giacché, nel momento stesso che uno le si avvicinasse per conoscerla, essa diverrebbe altra e diversa, sicché più non potrebbe essere conosciuta *qual è o come si trovi ad essere*. Nessuna conoscenza difatti conosce quello che conosce, se questo non sta fermo in nessun modo²⁸⁸”. La cosa, per essere conosciuta qual è o come si trovi d’essere, non può sottostare ad un eterno fluire. Ma, da questa necessità, ne deriva un’altra assolutamente decisiva per mostrare la differenza tra il fare platonico e quello vichiano. Per Platone, è la stessa conoscenza che, per mostrare l’essenza della cosa, non ne deve alterare l’essere, ma limitarsi a rispecchiarne il modo in cui è. Quest’ultimo è indipendentemente dal suo essere conosciuto. E dunque la conoscenza è sì fare, ma il ποιειν è circoscritto al solo ambito soggettivo; l’oggetto che lo

²⁸⁸ *Ibid.* 440 A. Corsivo mio.

fronteggia è “realtà naturale, verso la quale l’uomo può essere intelletto che vede e intende non volontà che *crei* il suo mondo²⁸⁹”.

Se il risultato a cui perviene il *facere* umano è qualcosa di nuovo, esso non solo non corrisponde al fare platonico ma non può essere dedotto dai *Topici*. Affinché possa dedursi sillogisticamente la definizione²⁹⁰ è necessario che essa sia “il discorso che esprime l’essenza individuale oggettiva²⁹¹”. Così definita, i soli predicati che compariranno nella definizione sono quelli immanenti all’essenza dell’oggetto²⁹²”.

Precedentemente è stato mostrato come il termine *sostanza* includa nel suo orizzonte concettuale la necessità del *continuo*: l’essere già da sempre e per sempre è. Ad esso si applica, sillogisticamente, la definizione. Rispetto al *trovare qualcosa di nuovo* proposto da Vico, la definizione aristotelica

²⁸⁹ G. Gentile, *Storia della filosofia. (Dalle origini a Platone)*, Firenze, 1998, p. 227. Corsivo mio.

²⁹⁰ Aristotele, *Organon*, a cura di G. Colli, Milano, 2003, p. 599.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 411.

²⁹² *Ibid.*, p. 599.

mostra la sua impotenza. Essa non può esprimere cose nuove: cose che prima della loro creazione non erano. Né può farlo il metodo cartesiano, in quanto attraverso le sue deduzioni adopera la catena sillogistica del sorite proposta dagli Stoici²⁹³. Lo fa l'ingegno nel momento in cui trova quella ragione simile in cui cose lontane si apparentano. E' tale ragione la cosa nuova che l'ingegno costruendo scopre.

Rispetto a tale quadro concettuale, è importante ora decifrare il significato e la funzione che Vico assegna al *linguaggio*. A tal proposito è necessario riportare un passo fondamentale: "Inoltre, poiché il fisico non può definire la cosa dal vero, cioè attribuire a ciascuna cosa la sua natura e produrla realmente – il che è lecito a Dio ma non è lecito all'uomo- egli definisce i nomi e, sull'esempio di Dio ma senza alcun sostrato reale, crea quasi dal nulla cose come il punto, la linea, la superficie: sicchè col nome punto s'intende qualcosa che non ha parti; col

²⁹³ G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit. p. 200.

nome linea il tracciato del punto o la lunghezza, priva di larghezza e di profondità; col nome superficie l'incontro di due linee diverse in un unico punto, cioè l'insieme di larghezza, lunghezza senza profondità²⁹⁴”. Nella prima parte Vico stabilisce che il fisico, non avendo creato l'oggetto della sua ricerca: la natura, non può *attingerla* poiché non possiede gli elementi dai “quali le cose sono composte²⁹⁵”. Il fisico, dunque, non può definire le cose *naturali* in base al *vero*: create da Dio esse non possono essere penetrate dal pensare della mente umana. Al fisico spetta il compito di *definire i nomi*. La suddetta espressione merita particolare attenzione. Posta l'assoluta distinzione tra Dio e l'uomo muovendo dal principio del *verum-factum* e dedotta l'impossibilità da parte dell'uomo di conoscere la natura, l'espressione, che qui si vuole discutere, rischia di ricadere all'interno del paradigma

²⁹⁴ G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 199.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 198.

parmenideo²⁹⁶: poiché l'uomo non conosce *in verità* le cose naturali, i nomi che egli definisce testimoniano le fallaci opinioni che caratterizzano il regno della *doxa*. La precedente proposizione causale può essere in questo modo risignificato: poiché l'uomo non conosce la *verità*, i nomi che egli attribuisce esprimono l'*errore*, non la *verità*.

Vico specifica il significato dell'espressione *definire i nomi* sottolineando come attraverso quest'operazione l'uomo non crea *solo* nomi, ma cose: il punto, la linea, la superficie.

Tocca stabilire in base a che cosa l'uomo non solo crea nomi ma, contestualmente, crea le cose a cui i nomi si riferiscono.

La convertibilità del vero con il fatto sancisce che “il criterio e la regola del vero è l'averlo fatto²⁹⁷”. Con riferimento al nostro discorso, dunque, è sì vero che l'uomo non *fa* la natura ma è altrettanto vero che l'uomo *crea* la scienza naturale. Tenuto fermo questo principio è necessario affermare che la

²⁹⁶ In questo lavoro alle pp. 85-89.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 200.

scienza naturale circoscrive non lo spazio dell'*errore* ma quello della *verità*. Al suo interno i nomi indicano non se stessi ma cose: il punto, la linea, la superficie sono *entità* geometriche che si costituiscono contestualmente alla loro definizione.

In base alle cose dette, è possibile stabilire il significato e la funzione che Vico assegna al linguaggio. L'atto del definire aderisce al principio della convertibilità del vero con il fatto; sulla base dell'appartenenza del nominare all'ordine del fare, Vico "identifica il segno con la definizione della cosa"²⁹⁸. Nel momento in cui il fisico definisce i nomi, definisce le cose stesse. Siffatta operazione isola dal linguaggio la componente logico- razionale: la definizione *platonicamente* esprime la razionalità della cosa. Le stesse definizioni che Vico offre all'inizio di ogni capitolo esprimono la *razionalità* delle cose investigate, e non può essere altrimenti: le parole che

²⁹⁸ A. Pagliaro, *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, cit., p. 401.

compongono la lingua latina sono *dotte*. Contengono l'antichissima *sapienza* degli italici ed è questa che Vico intende estrarre. Le parole raffinate degli italici sono il prodotto della loro sapienza e non il prodotto della *fantasia*. Evidenziare attraverso la definizione l'elemento logico-razionale significa *immobilizzare* la cosa. Per rendersene conto è sufficiente riportare la definizione vichiana dell'*anima dei bruti* “[...] i latini chiamavano bruti gli animali privi di ragione; per essi bruto significava lo stesso che immobile e tuttavia vedevano che i bruti si muovono. E’ quindi necessario che gli antichi filosofi d’Italia credessero che i bruti fossero immobili, perché sono mossi soltanto da circostanze o da oggetti presenti, come per un meccanismo, mentre gli uomini hanno un principio interno di movimento, cioè l’animo, che si può muovere liberamente²⁹⁹”. Siffatta definizione è rivelativa del metodo vichiano adoperato in questa prolusione: gli italici,

²⁹⁹ G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 200.

alla luce della loro sapienza, distinguevano l'animale dall'uomo in base al fatto che i primi non posseggono la ragione. Nel momento in cui l'animale è definito, alla sua naturale immobilità corrisponde l'immobilità del discorso che lo concerne. Dire che esso è privo di ragione significa esprimerne l'essenza. Il contenuto negativo in cui essa si determina- la mancanza di ragione- è il risultato di un procedimento razionale. E' la razionalità degli antichi filosofi a definire gli animali privi di ragione. E' la razionalità definitoria che riconosce negli animali l'assenza di ragione. *L'essere privi di ragione*, infatti, acquista un significato, solo se il soggetto che esprime il giudizio è *razionale*. E' *il possedere ragione* ad escludere dal suo orizzonte concettuale il *non possedere ragione*. E' la ragione a negare e quindi a riconoscere il suo contraddittore.

Ma siffatto metodo non esprime la *vita* dei bruti. Quando Vico, nella *Scienza nuova*, narrerà la *storia* dei bestioni dovrà

egli stesso obliare le sentenze dei dotti circa l'oscurità dell'inizio, e ridestando la *sua* fantasia immaginare ed esprimere il linguaggio poetico delle origini. Nel momento in cui l'ingegno si esprime, come in questo scritto, attraverso un linguaggio dotto e sapienziale, teso ad evidenziare di ogni lessema il precipitato logico-razionale, esso è impossibilitato ad esprimere il qualcosa di nuovo. Il contenuto del dire, infatti, riproduce la razionalità del soggetto che esprime giudizi sulle cose. La razionalità della cosa non può essere nuova, rispetto alla ragione che la definisce. Il qualcosa di nuovo, potrà apparire solo quando l'ingegno vichiano si esprimerà esso stesso attraverso un linguaggio poetico; unico modo per esprimere l'assoluta novità che il parlare poetico dei primi uomini rappresenta di contro alla dispiegata razionalità moderna. L'espressione, poc'anzi adoperata, secondo cui l'ingegno si esplica attraverso il linguaggio sapienziale e dotto, merita di essere problematizzata e analizzata. Infatti,

resta da stabilire il significato di un preciso segmento concettuale: stabilire che cosa si verifica allorquando è l'ingegno ad essere investito dalla struttura definitoria. Il sottotitolo del terzo paragrafo del capitolo settimo recita "Che cosa è la memoria.- Che cosa è la reminiscenza³⁰⁰". La spiegazione offerta da Vico è in perfetta sintonia con il *che cosa* presente nella domanda: memoria è quella facoltà che conserva nel suo deposito le cose percepite dai sensi³⁰¹. Il contenuto della risposta *platonicamente* è intenzionato dal modo dell'inquisire³⁰². Ed, inoltre, siffatta facoltà non è riferita ai *bestioni*- nei quali essi non convive con altre facoltà- ma ai pittori e ai poeti, a categorie di individui che posseggono tutte le facoltà che costituiscono l'essere uomo. Ma, questo modo di procedere, mostra il suo limite nel momento in cui l'oggetto che si vuole definire è l'ingegno

³⁰⁰ G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 234.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Il modo platonico del domandare è stato precedentemente vagliato alle pp. 30-32, pp. 35-36, pp. 96-100.

stesso. Vico chiede : “Che cosa è l’ingegno?”. Così risponde:
“ E’ la facoltà di congiungere cose lontane e diverse[...] è ciò
che permette all’uomo di generare cose meccaniche³⁰³”.
Tenendo presente che precedentemente è stato concepito
come la facoltà che permette di trovare qualcosa di nuovo;
l’ingegno, come contenuto della definizione- posto all’interno
di un quadro concettuale *formalmente* platonico- segna il
congedo dalla struttura che lo contiene. L’ingegno, come
contenuto della definizione, mostra l’insufficienza di tale
modello. Vico certamente pone al principio dell’indagine la
questione se la cosa sia e che cosa essa sia ma, aggiunge che
per trovare qualcosa di nuovo bisogna procedere con *altre*
operazioni³⁰⁴; è necessario integrare il modello definitorio per
scoprire analogie tra cose lontane. Per trovare qualcosa di
nuovo, dunque, lo strumento della definizione si rivela
insufficiente: in base ad esso, infatti il non essere non è

³⁰³ G. B. Vico, *L’antichissima sapienza degli italici...*, cit., p. 235.

³⁰⁴ In questo lavoro alle pp. 117-118.

qualcosa “giacché l’opinione che lo riguarda non è che è, ma che non è³⁰⁵”. Nel momento in cui il vero non preesiste al suo essere fatto, l’ingegno umano- proprio in base alla definizione ricevuta- non può procedere alla creazione e al riconoscimento del fatto attraverso il modello definitorio. Se il qualcosa di nuovo è nulla prima della sua creazione la struttura concettuale platonico-aristotelica non può esprimerlo. Potrà farlo l’ingegno: perimetrato *dall’interno* il limite oltre cui le concezioni precedenti non possono sporgersi pena la loro delegittimazione, esso è chiamato a mostrare *sul campo* le sue peculiarità.

-Il fine che Vico intende perseguire nel *De Uno* è quello di stabilire “esservi un diritto vero ed eterno, da tutti, sempre e dovunque accettato. La metafisica è la dottrina che c’insegna l’eterna scienza della verità, la quale viene definita: la critica

³⁰⁵ Aristotele, *Della interpretazione*, cit., p. 113.

della verità. La sola metafisica può dunque dimostrare l'esistenza del diritto, in modo da toglierci lo sciagurato arbitrio di mettere in dubbio la giustizia ; e da quella filosofia potremo trarre principi giuridici universalmente e concordemente creduti³⁰⁶”. La metafisica è dunque quella disciplina che insegna la critica del vero³⁰⁷, dove per vero è da intendersi la conformità della mente coll'ordine delle cose³⁰⁸. Poiché l'ordine delle cose è eterno è eterna la ragione “la quale ci porge l'eterna verità³⁰⁹”. Questo iniziale modo di procedere e la *conformatio mentis cum aeterno rerum ordine* indubbiamente mostrano una non dissimulata sintonia con formule scolastiche³¹⁰, ma, la successiva integrazione problematizza la relazione metafisica/critica del vero. Vico introduce, infatti, il concetto del certo: è sì esso prodotto dalla

³⁰⁶ G. B. Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno*, Firenze, 1974, p. 31.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 32.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 34.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ P. Piovanì, *La filosofia nuova di Vico*, cit., p. 63.

coscienza assicurata dalla dubitazione³¹¹, ma, contestualmente, viene stabilito che : “ l’auttorità è forma del certo, come la ragione del vero; talché l’auttorità sia parte della ragione, come il certo la è del vero³¹²”. La reciproca relazione tra il vero e il certo, testimonia “l’esigenza dell’uomo di superare la propria incapacità d’affidarsi al solo vero, che la sua limitazione non gli consente di attingere nella purezza razionale della *vis veri*, la quale, pertanto, deve certificarsi, ossia confrontarsi con quanto le sta intorno , con quanto la limita e la condiziona, [...], con la *vis faciendi*³¹³”. L’indissolubile rapporto tra certo e vero, si origina dalla ferrea convinzione che, l’approccio filologico al mondo storico-slegato dalla riflessione filosofica che lo concerne- non è sufficiente a far emergere *il paradigma del passato*³¹⁴. Il fatto, *diacronicamente* accertato dalla filologia, deve essere

³¹¹ G. B. Vico, *De uno...*, cit., p. 34.

³¹² *Ibid.*, p. 6.

³¹³ F. Tessoro, *op. cit.*, p. 22.

³¹⁴ P. Rossi, *Il passato, la memoria, l’oblio*, Bologna, 1991, pp. 123-127.

sincronicamente vagliato dalla filosofia: “Si ha scienza quando il sapere dei dati e dei particolari, la conoscenza di ciò che è individuale e *certo* riesce a saldarsi al sapere dei concetti e dei principi, alla conoscenza di ciò che è tipico e *vero*. La saldatura dev’essere così profonda da dar luogo non ad una provvisoria mescolanza, ma ad una miscela indissolubile. Sapere del certo e sapere del vero debbono convertirsi l’uno nell’altro: ogni *vero* deve essere *accertato* e ogni *certo* deve essere *avverato*³¹⁵”. La sintesi tra certo e vero, dunque, per essere operante- far emergere il passato arcaico dell’umanità e contestualmente conferirgli un significato *vero*- deve realmente mediare i due elementi che la costituiscono: “La filologia, ovvero la descrizione empirica degli eventi che sono accaduti nel tempo, vede solo una metà del mondo. La filosofia, ovvero l’analisi delle «guise eterne» o delle leggi formali del divenire, vede solo l’altra metà. Una Nuova

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 125-126.

Scienza dell'uomo e della storia richiede che le due metà (dopo lunga separazione) rimesse insieme, vivano insieme, diventino una cosa sola³¹⁶. La duplice relazione tra verità e certezza, circoscritta alla possibilità di rintracciare il fondamento universale del diritto, stabilisce che l'indagine deve ricollegare "il diritto nella sua *fatticità* alla *verità* di un'idea metafisica del diritto e da questa derivare la sua *certezza* storica". Affinché il diritto possa fungere da mediazione tra la metafisica e la storia, è necessario tener presente che "il diritto è sempre posto da un'autorità che deve essere legittimata come vera per poter produrre certezza per l'uomo storicamente vivente³¹⁷". Alla luce della relazione testé richiamata, e in base alla funzione che Vico assegna al diritto, si giustifica la tripartizione della giurisprudenza: la filosofia- la ricerca delle cagioni necessarie delle cose-, la storia- la conoscenza dei vari e successivi voleri- e una certa

³¹⁶ *Ibid.*, p. 126.

³¹⁷ S. Otto, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Napoli, 1992, p. 94.

arte che consiste nell' accomodare ingegnosamente il diritto ai fatti³¹⁸.

Questo, in sintesi, il quadro concettuale che Vico costruisce in quest'opera. Ma, in riferimento all'oggetto della nostra indagine, è necessario rintracciare ed indagare le riflessioni sul linguaggio presenti in questo scritto. Scrive Vico: “ Già possedevano i padri romani quel diritto anche in quel tempo ov'erano da Romolo istituite clientele, perché era loro essenzial condizione che i clienti si facessero consapevoli dei giuridici doveri, ed in virtù del diritto del diritto delle genti spettava ai padri l'ufficio d'interpretargli. Ma, una sì fatta interpretazione non era punto un raccozzar le parole ed avvertirne la somiglianza, come sarebbe, verbi grazia, il dire che *fundamentum* sia tratto da *fundamen*, e *testamentum* da *testamen*, la qual cosa è etimologia grammaticale; ma avvertiva quella sposizione alla forza ed alla significanza delle

³¹⁸ G. B. Vico, *De uno...*, cit., p. 22.

cose istesse, esplicando per esempio come *testamentum* fosse così nominato per significare la testimonianza della mente, *testatio mentis*³¹⁹”. La lunga citazione distingue tra l’etimologia grammaticale- all’interno della quale la somiglianza avviene esclusivamente tra le parole- e l’etimologia filosofica, propugnata dai giureconsulti romani, e che traeva la forza e la significanza dalle cose stesse. Ma, le cose stesse che in questi capitoli³²⁰ Vico si impegna a certificare sono gli *arcana* della giurisprudenza romana³²¹. *Arcana* sta ad indicare ciò che è segreto, ciò che è protetto, difeso: gli *arcana* sono le legali dottrine ritrovatesi presso al collegio dei pontefici³²². Ma la segretezza- che è un modo per *tener lontano* il popolo- è giustificata dal fatto che “le prime leggi avevano *sempre* il carattere di leggi divine³²³”. L’avverbio merita particolare attenzione; esso infatti

³¹⁹ *Ibid.*, p. 242.

³²⁰ *Ibid.*, pp. 232-242.

³²¹ *Ibid.*, p. 233.

³²² *Ibid.*, p. 234.

³²³ *Ibid.* Corsivo mio.

testimonia l'uso di una particolare facoltà: solo l'ingegno può pronunciarlo. Scrive Vico: "Presso agli Ebrei ai soli leviti era palese il sentimento delle leggi comunicate a Moisè dal vero Iddio. Presso ai Caldei i magi, ch'erano i sapienti ed i sacerdoti di quelle genti, erano nella scienza giuridica versatissimi; tra gli Egizi ai soli sacerdoti era riserbata la cognizione delle leggi; come appo i Galli ella era proprio ufficio druidi, i quali riunivano il doppio carattere di sacerdoti e di filosofi. I sacerdoti dei Germani avevan l'autorità di pronunziare le capitali sentenze, ed in Roma ogni legale dottrina ritrovatasi presso al collegio dei pontefici³²⁴". Questo denso passo mostra il modo attraverso cui l'ingegno, precedentemente definito, agisce al di fuori della struttura definitoria: eventi lontani vengono analogicamente ricostruiti e il risultato a cui esso dà vita è qualcosa di nuovo: *sempre* le prime leggi avevano il carattere divino. Ciò che manca all'

³²⁴ *Ibid.*, p. 234.

esperienze considerate, prese nelle loro singolarità, è l'*universalità* indicata dall'avverbio: ciò che, prima del momento creativo dell'ingegno, era nullo; ciò che l'ingegno porta ad essere. Ed il *sempre* pronunciato dall'ingegno riduce sì ad unità le esperienze vagliate ma non ne mortifica la molteplicità: il *sempre* è sì il momento che prima non c'era –è l'elemento che nessuna cosa può singolarmente contenere- ma esso lascia intatte le differenze da cui si origina. Anzi, l'avverbio ha una sua validità fin tanto che i fatti da cui si origina sono distinti gli uni dagli altri e distinti dal risultato creato dall'ingegno. E' quest'ultimo a stabilire che la funzione che presso gli Egizi rivestivano i geroglifici è la stessa ricoperta presso i Greci dalle favole. Viene domandato retoricamente: "Non potrebbesi supporre che le favole fossero pei Greci ciò che erano pegli Egizi i geroglifici, cioè caratteri segreto del tempo oscuro usati dagli ottimi a tramandare la memoria dei pubblici fatti?" Da questa prima scoperta ne

scaturisce un'altra: "E le favole del tempo eroico non sarebbero elle le istorie del tempo oscuro? Non sarebbe questa la cagione della tanta varietà ed incertezza, o , meglio, della tanta infelicità della mitologia?" Ed infine, con la concitazione propria del momento creativo: "Queste considerazioni ci diedero occasione di andar rintracciando l'origina della poesia, ben lungi dalle comuni credenze³²⁵". E' l'ingegno che in maniera incessante e martellante dapprima stabilisce che le favole sono i caratteri del tempo oscuro; di poi pone la mitologia come la storia dei tempi eroici, ed infine nomina il rapporto mito/poesia. Dopo aver mostrato queste strette interconnessioni- delle quali nell'ultimo capitolo si cercherà di mostrare il preciso significato- e dopo aver giustificato la sacralità delle leggi e specificato il significato delle stesse, Vico scrive: " Le leggi non nacquero al certo per effetto di una qualsiasi impostura, e male s'accorderebbe l'impostura collo

³²⁵ *Ibid.*, p. 234.

stato d'animo d'infanzia del genere umano³²⁶”. Il passo riveste un'importanza capitale: nel tempo eroico, nel tempo dell'infanzia dell'umanità, le leggi non sono il risultato di una premeditazione, non attestano un deliberato ed artificioso consiglio³²⁷, ma si originano dalla forza istessa delle cose³²⁸. La giurisprudenza è inizialmente arcana e misteriosa³²⁹ poiché questi caratteri sono i soli che *immediatamente*³³⁰ risignificano la forza delle cose. L'atto del risignificare, compiuto dalla giurisprudenza, non può essere tacciato d'impostura poiché esso accade in una dimensione che non contempla la razionale distinzione vero/falso. Questo atto riceve la sua fondazione all'interno dello spirito religioso³³¹, nel tempo in cui la religione è l'unica dimensione vissuta con certezza e verità dal principe, dai sacerdoti, dal popolo.

³²⁶ *Ibid.*, p. 236.

³²⁷ *Ibid.*

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ Il significato di tale avverbio, già discusso nel primo capitolo di questo lavoro, verrà mostrato con precisione nell'ultimo capitolo.

³³¹ G. B. Vico, *De uno...*, cit., p. 236.

In questo testo, la certificazione della storia del tempo oscuro³³² è ristretta all'ambito giuridico. Ma, all'interno del tema prescelto da Vico, l'ingegno agisce senza reticenze e consegna al lettore importanti *scoperte*- la funzione del mito, il ruolo della poesia- che, una volta impiantate sul terreno dell'*ingens silva*, decifreranno l'oscura origine non delle leggi ma dell'intera umanità. Interessa qui evidenziare che il distacco dalla struttura platonica qui si consuma in tutta la sua potenza: se la definizione relegava il mito a narrazione probabile; l'ingegno lo penetra e si immedesima con esso senza snaturarlo scoprendo così qualcosa di nuovo. Il serpente di Cadmo e l'idra di Ercole sono la medesima cosa: "*heic mihi nunc concedatur.....*"³³³; queste le parole dell'ingegno.

³³² *Ibid.*, p. 240.

³³³ *Ibid.*, p. 241.

Nella *Pars Posterior* del *De Costantia*, Vico riconosce a Platone il merito di avere riportato la filologia ai principi della filosofia ma ritiene infecondo l'esito del *Cratilo*: "perché ignorò la lingua certa introdotta dalle prime leggi al tempo degli eroi-poeti, i quali fondarono per primi le repubbliche sulle leggi. E lo ignorò perché già da tempo le leggi di Atene parlavano la lingua a lui contemporanea, emendate come erano di anno in anno dai nomoteti³³⁴". Platone, dunque, si preclude la possibilità di certificare le leggi vigenti al tempo degli eroi-poeti poiché il linguaggio, attraverso cui esse si esprimevano, non viene indagato dalla sapienza divina che colpisce gli orecchi di Socrate³³⁵. Il vaticinante Socrate, infatti, indaga i lessemi adoperati dai primi uomini viventi nell'Ellade³³⁶, circoscrivendo la ricerca a quei soli nomi che si riferivano a quegli enti, eterni per loro natura³³⁷. Il perimetro

³³⁴ G. B. Vico, *De constantia iurisprudencia*, Firenze, 1974, p. 400.

³³⁵ Platone, *Cratilo* 196-7.

³³⁶ *Ibid.*, 397-398.

³³⁷ *Ibid.*, 397.

entro cui si muove l'ispirata filologia socratica è l'Ellade: l'antichità che viene attinta dallo studio dei nomi è quella che si esprime con la lingua attica. Gli *eroi*, indagati movendo dal dialetto attico, sono i nati dall'unione tra un dio innamorato e un mortale o tra un mortale innamorato e una dea³³⁸; dunque da ερως sono nati gli ηρωες. L'alterazione introdotta dalla vocale “η” richiama la radice del verbo ειπειν: parlare. Gli eroi, diventano così, una stirpe di retori e sofisti³³⁹.

Gli eroi-poeti, incontrati dall'ingegno vichiano, non abitano la Grecia, non sono retori né si esprimono nel dialetto attico. Essi vivono in un tempo precedente e per comprenderne la funzione è necessario distogliere lo sguardo dall'Ellade. Rivolgerlo, invece, al tempo oscuro dell'umanità e cercare di rischiararlo affidandosi, per questa impresa, al metodo filologico. Tentare, dunque, *nova scientia* il cui caposaldo è il seguente: “ La filologia è lo studio del discorso e la

³³⁸ *Ibid.*, 398.

³³⁹ *Ibid.*, 398-399.

considerazione che si rivolge alle parole e che ne tramanda la storia spiegandone le origini e gli sviluppi. In tal modo essa ordina i linguaggi a seconda delle epoche, per comprenderne le proprietà, le variazioni e gli usi. Ma, siccome alle parole corrispondono le idee delle cose, alla filologia spetta anzitutto il compito di comprendere la storia delle cose³⁴⁰». La filologia si interessa delle parole- indagandone l'origine e narrandone gli sviluppi-, ma, poiché alle parole corrispondono le idee delle cose, essa racconta la storia delle cose stesse. Il nesso parola/cosa è instaurato sul terreno della storia: poiché le parole subiscono variazioni, poiché le cose subiscono variazioni, la filologia è l'unica disciplina che, interessandosi di *questa* comune storia, è legittimata a testimoniare il passare del tempo³⁴¹. Due sono gli errori che, secondo Vico, non hanno permesso alla filologia di raggiungere il crisma della *scientificità*: ritenere che il linguaggio poetico sia improprio e

³⁴⁰ G. B. Vico, *De constantia...*, cit., p. 386.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 390.

dare per scontato che Omero, Esiodo e Orfeo abbiano parlato una lingua propria³⁴². L'accusa è precisa e perentoria: "l'errore di tutti gli eruditi: essi ritengono che la poesia sia nata intenzionalmente e che la locuzione poetica si sia intenzionalmente diversificata dalla locuzione volgare³⁴³". Il primo errore consiste nel concepire la prosa linguaggio comune e la poesia, causa l'uso traslato dei vocaboli, linguaggio improprio. Il secondo, invece, nel ritenere il linguaggio adoperato dai poeti-eroi diverso dal linguaggio parlato dal volgo nei tempi eroici. Inficiata da questi due errori, la filologia non ha compreso le origini della poesia³⁴⁴, precludendosi in questo modo la possibilità di scoprire che la prima lingua parlata dalle genti fu poetica: "L'errore consiste in questo: che si pensò sempre che la lingua poetica fosse lingua peculiare dei poeti, anziché lingua comune. La verità è

³⁴² *Ibid.*, p. 398.

³⁴³ *Ibid.*, p. 392.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 398.

invece che le lingue sono conservate dalla religione e dalle leggi. Tutti dicono che i poeti fondarono le false religioni e poi, con le religioni, le città: affermano anche che i poeti sono stati i primi scrittori e non riconoscono quello che ci sta accanto: che cioè la lingua poetica fu la prima lingua delle genti, con la quale furono fondate le prime leggi e le loro prime religioni³⁴⁵„. L’assunto presente in questa citazione- la lingua poetica non è peculiare ai poeti ma è lingua comune- è saggiato e giustificato dalla “natura delle cose stesse³⁴⁶„ che il filosofo intende indagare. La lingua eroica si esprime comunemente attraverso la poesia, poiché la *mentalità eroica* si regge su precisi fattori: l’ingegno- virtù propria dell’inventare, formata dalle temperie del cielo e stimolata dalla necessità-, l’acutezza dei sensi e una vivida fantasia³⁴⁷. Dunque, la situazione iniziale, *ingegnosamente immaginata*

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 450.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 452.

da Vico, presenta la natura umana non iscritta in alcun ordine razionale ma caratterizzata da quegli elementi irrazionali poc'anzi citati. I poeti-eroi “esprimevano le sensazioni della mente attraverso i tratti caratteristici delle cose stesse e in sommo grado sensibili, e con i sensi, e con la fantasia, dipingevano immagini vivacissime delle cose, dei costumi degli affetti³⁴⁸. L'espressione *sensazioni della mente*, giudicato in base ad una concezione razionalistica della ragione, rappresenta un ossimoro: il senso e la ragione non possono occupare lo stesso spazio concettuale, ma devono essere gerarchicamente concepiti come distinte facoltà umane. La ragione non esprime sensazioni ma, agendo sulla materia che le sensazioni le offre, ritraduce attraverso i concetti ciò che i sensi passivamente subiscono. La filosofia, intesa appunto come discorso *razionale*, indica il processo attraverso

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 464.

cui la ragione si depura “via via dai sensi³⁴⁹”. Ma, questo schema non può essere utilizzato per spiegare la mentalità eroica: i poeti-eroi non possedevano una ragione tutta dispiegata atta ad ordinare e discernere l’esperienza; filtravano, al contrario, l’esperienza attraverso una ragione *patica*; una ragione che subisce, partecipa e così rappresenta i tratti caratteristici delle cose. Queste ultime non sono gli oggetti che, nell’atto conoscitivo, fronteggiano il soggetto conoscente; ma, investite dalla passione della ragione, diventano immagini vivacissime non estranee alla vita della mente. Se in questi uomini è predominante la dimensione fantastica, necessariamente essa si esprime attraverso la poesia. L’ingegno vichiano risale all’origine della poesia investigando il modo di agire dell’ingegno dei fanciulli ingegnosi³⁵⁰. Affinché la mentalità dell’infanzia- la mentalità,

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 452.

quindi, dell'infanzia del genere umano³⁵¹ - possa apparire nella sua vera *natura* è opportuno stabilire che: “La fantasia dei fanciulli non può essere misurata su quella degli uomini fatti. In questi ultimi, essa, viene rinsaldata e completata dalla ragione, mentre nei fanciulli, che stimano le cose unicamente in base alla sensibilità, prevale in sommo grado. E questo perché essendo nei fanciulli più tenere le fibre cerebrali, gli oggetti vi imprimono immagini più grandi e più vivide”. La fantasia, non può essere interpretata come quella facoltà che *convive* nell'uomo con la facoltà razionale. Se così fosse lo schema Aristotelico- indagato nel primo capitolo di questo lavoro- non verrebbe scalfito. La fantasia diventerebbe una facoltà che, una volta ricevuta la sua definizione, agirebbe in una situazione *normale* e non, come Vico pretende, in una

³⁵¹ P. Rossi, *op. cit.*, p. 123: “L’idea che un passato primitivo possa in qualche forma riemergere nell’uomo del presente appare, nella grande maggioranza dei casi, fondata su un presupposto metafisico di portata non indifferente: quello di un’analogia o corrispondenza o parallelismo fra la vita del singolo individuo e la vita della specie umana. Anche la specie della specie, come la vita del singolo, sarebbe scandita in fasi o stadi: infanzia, adolescenza, maturità, vecchiaia”.

dimensione di assoluto dominio. Inclusa in una struttura razionale la fantasia non avrebbe necessità ad esprimersi attraverso le *figure* retoriche della poesia. Ma pervadendo, essa, ogni fibra dell'animo fanciullesco non può non adoperare gli strumenti della poesia. Prima di mostrare questi strumenti, giova sottolineare che essi non sono artifici di cui il poeta può, in base ad un canone di bellezza perseguito, a piacimento adoperare. Essi al contrario rappresentano l'unico modo per esprimere quelle cose percepite prevalentemente coi sensi e con la vivida fantasia³⁵². Le cause, infatti, da cui necessariamente si originano i tropi dell'iniziale lingua poetica non sono ascrivibili né si giustificano all'interno di un paradigma estetologico, ma interessano le condizioni in cui si trovano le cose stesse: la penuria di parole e la somiglianza delle cose tra loro³⁵³. La metonimia- sorta dall'incapacità di denominare perfettamente una cosa con il proprio nome,

³⁵² *Ibid.*, p. 458.

³⁵³ *Ibid.*, p. 454.

indicata quindi con circonduzioni attraverso le cause o gli effetti della cosa più tangibili³⁵⁴-, la sineddoche- che ha origine nell'incapacità di parlare³⁵⁵- i pleonasmi e l'antonomasia- indicare la cosa attraverso attributi recepiti dai sensi³⁵⁶-, le ipotiposi- il rivivere qualcosa di spaventoso o piacevole precedentemente vissuto, ma che nell'atto del ricordare si ripresentano come se stessero *veramente davanti agli occhi*³⁵⁷-, i paragoni- modo proprio dei fanciulli di esprimere le sensazioni della loro mente³⁵⁸-le circonlocuzioni- ignorare la precisa datazione di un anno ma esprimerla con espressioni del tipo: sarà la terza del mese³⁵⁹,ed infine le onomatopee- imitare le voci dei cani, gatti topi, galli³⁶⁰-, sono le figure poetiche attraverso cui non può non esprimersi l'iniziale fantasia. La poesia non è una scelta ma è l'unico

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*, pp. 454- 456.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 456.

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.*

modo per esprimere la penuria dei tempi eroici: essa, dunque, nasce non per un disegno intenzionale dell'uomo, ma dalla necessità naturale³⁶¹. L'idea di poesia proposta da Vico rappresenta, rispetto alle concezioni precedenti, un'assoluta novità. Essa infatti nata non per capriccio di piacere ma per necessità di natura, critica: "Tutt'insieme le tre dottrine della poesia, come esortatrice e mediatrice di verità intellettuali, come cosa di mero diletto, e come esercitazione ingegnosa di cui si possa senza danno far di meno". La poesia non è "sapienza riposta non presuppone la logica intellettuale, non contiene filosofemi: i filosofi, che trovano queste cose nella poesia, ve le hanno introdotte essi stessi, senza avvedersene³⁶²". In positivo, la poesia: "anzi che essere una maniera di divulgare la metafisica, è distinta e opposta alla metafisica: l'una purga la mente dai sensi, l'altra ve la immerge e rovescia dentro; l'una è tanto più perfetta quanto

³⁶¹ *Ibid.*, p. 470

³⁶² B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1965, p. 51.

più s'innalza agli universali, l'altra quanto più si appropria ai particolari; l'una infievolisce la fantasia, l'altra la richiede robusta; quella ci ammonisce di non fare dello spirito corpo, questa si diletta di dare corpo allo spirito; le sentenze poetiche sono composte di sensi e passioni, quelle filosofiche di riflessioni, che, usate nella poesia, la rendono falsa e fredda: non mai, in tutta la distesa dei tempi, uno stesso uomo fu metafisico e grande poeta. Poeti e filosofi possono dirsi gli uni il senso, gli altri l' intelletto dell'umanità; e in tale significato è da ritenere vero il detto delle scuole che << niente è nell' intelletto che prima non sia nel senso >>. Senza il senso, non si dà intelletto; senza poesia, non si dà filosofia né civiltà alcuna³⁶³”.

La parola poetica, che emerge dall'applicazione della filologia vichiana, non è iscritta né veicola la natura *razionale della cosa*. Allo stesso modo, essa, non richiama arbitrariamente lo

³⁶³ *Ibid.*, p. 52.

stabile significato, ma poeticamente richiama le cose. Alla luce di tale concezione si comprende perché per Vico, i primi uomini, simili a bambini balbuzienti impediti nella pronuncia, prorompono nel canto. Ma questo parlare cantando non rimodula il ritmo del canto degli uccelli e il sibilo del vento ascoltati nei momenti d'ozio: esso è un suono aritmico e non modulato nato non da bucolici pastori ma da uomini che avevano forti difficoltà nel parlare³⁶⁴.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 466.

CAPITOLO QUINTO

*C'è dunque un pensare e un dire che
in nessun modo oggettivano, né
pongono di fronte.*

M. Heidegger.

*Necessariamente come le manniane
dune che l'una all'altra si
susseguono senza fine e
simboleggiano il tempo che,
anch'esso non ha fine, il linguaggio
è sempre preceduto dal linguaggio; e
per quanto si vada oltre la ricerca di
quanti ante Agamennona vixere et
luciti sunt, è sempre e soltanto nel
linguaggio che ci si imbatte.*

G. Sasso.

Fedro conduce Socrate sulle sponde dell'Ilisso³⁶⁵. Seduti all'ombra e raggiunta la massima tranquillità, il primo personaggio rammenta che, secondo la tradizione, proprio su quelle sponde Oritia fu rapita da Borea³⁶⁶. Poi chiede: “[...] credi tu, Socrate, che questa tradizione sia vera?³⁶⁷”. La risposta è articolata: “Se non ci credessi, come non ci credono i sapienti, non sarebbe poi strano. E, sottilizzando, potrei dire che Oritia, mentre giocava con Farmakeia, travolta da una folata di borea, precipitò giù dalle balze vicine, e, così essendo morta, si disse che era stata rapita da Borea...³⁶⁸”. Socrate è un uomo avvezzo a sottilizzare. L'infinito non indica la sterile pratica dei sofisti ma si regge su una precisa massima: “di non

³⁶⁵ Platone, *Fedro*, 228-229.

³⁶⁶ *Ibid.*, 229-230.

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*

obbedire dei fatti miei a nient'altro, fuorché a quel consiglio che a me ragionando sembri il migliore³⁶⁹”. L'uso costante di siffatto principio, nel momento in cui è applicato ai miti tramandati dalla tradizione; li destituisce di veridicità riconducendoli a cause razionali. Mentre la narrazione fantastica racconta che sulle rive dell'Ilisso Oritia fu rapita da Borea; la ragione insegna che Oritia, probabilmente, giocando con Farmakeia, travolta da una folata di vento e precipitata dalle balze vicine, perse la vita. La ragione, ragionando sul contenuto offertole dal mito, lo snatura demitizzandolo. Nell'atto stesso in cui ricerca e scopre il perché *vero* nascosto dal linguaggio fantastico, risignifica il mito con un apparato concettuale ad esso estraneo. Posto all'interno di categorie razionali, all'accadimento mitico viene applicata una sequenza causale attraverso cui si deduce la *corretta* interpretazione di ciò che è tramandato. La giusta spiegazione offerta da Socrate

³⁶⁹ Platone, *Critone*, 46 B.

non fa cenno del rapimento di Oritia ma lo riduce ad un possibile incidente di cui narra la dinamica causale: alla luce del precipitare di Oritia, l'antico ratto è una leggenda pronunciata da un impersonale *si disse*. Non è un caso che il termine *Borea*, pronunciato da Fedro è trascritto in maiuscolo da Platone; pronunciato da Socrate è segnato in minuscolo. Per Fedro infatti esso è il nome proprio di una divinità, per Socrate *solo* il nome di un vento.

La risposta continua con parole ironiche e a tratti sprezzanti: “Per me, del resto, mio caro Fedro, trovo che queste indagini sono, sì, attraenti, ma vogliono un uomo abilissimo, laborioso e che si rassegni a non essere molto felice, non foss’altro, perché via via gl’incombe l’obbligo di ricondurre alla realtà l’aspetto degl’Ippocentauri e poi ancora della Chimera, e gli piove addosso la turba dei Gorgoni e dei Pegasi e una folla d’altri esseri inesplicabili e di strane e mostruose nature. E se uno vi presta fede, e vuol correggere ciascun d’essi alla

stregua del verisimile, dacché si vale d'una sapienza alquanto ingrata, dovrà spendervi intorno un gran tempo, che io non ho davvero per siffatte ricerche. E la ragione, caro mio, è questa: che non possa ancora, secondo il precetto delfico, conoscere me stesso, e mi sembra ridicolo che, ignorando tuttora questo, cerchi d'investigare i fatti altrui³⁷⁰». Il filosofo che ha posto come fine della sua ricerca il precetto delfico: *conoscere me stesso*, se non considerasse vano lo sforzo di ragionare sui miti, sarebbe tenuto a correggerli e ricondurli a cause che vigono nella *realtà*. Questo il suo unico compito. Ma nel momento in cui corrisponde all'imperativo dell'oracolo, deve lasciar perdere i *fatti altrui*: i miti non interessano l'indagine che si è proposto di portare a termine. Quest'ultima deve adoperare i soli *strumenti* del discorso filosofico e, com'è stato giustamente notato, "la filosofia è in se stessa richiesta di dissolverlo, il mito, non di trascrivervi sé stessa; è richiesta di

³⁷⁰ Platone, *Fedro*, 229-230.

distruggerlo, non di farne il puntello delle sue pur meno pretese³⁷¹”.

Nel libro primo della *Metafisica*, Aristotele individua l’origine del φιλοσοφειν nel θαυμάζειν: la filosofia è causata dalla meraviglia³⁷². Il modo d’essere della filosofia, dunque, nell’atto del suo costituirsi non è *filosofico*: ci si meraviglia delle difficoltà più semplici e, riconoscendo la propria ignoranza, si inizia a ricercarne le cause³⁷³. La filosofia nasce dall’indigenza, dal fatto che i fenomeni si presentano senza una spiegazione causale. Ma essa, però, nel suo stadio finale- quando i fenomeni sono stati inclusi all’interno di una conoscenza che ne spieghi le cause- raggiunge uno stato d’animo simmetricamente contrario all’iniziale meravigliarsi: “una volta che si sia imparato: di nulla un geometra si

³⁷¹ G. Sasso, *Filosofia e idealismo II Giovanni Gentile*, Napoli, p. 194.

³⁷² Aristotele, *Metafisica*. I passi a cui si farà riferimento vanno da 982 a 983.

³⁷³ *Ibid.*

meraviglierebbe di più che se la diagonale fosse commensurabile al lato³⁷⁴”. Il discorso filosofico si origina, sì, dal *taumazein* ma ne rappresenta l’avvenuta fuoriuscita: ciò che prima destava meraviglia, una volta spiegato, diventa per il ricercatore conoscenza abituale. Ma, all’infinito- *taumazein*- compete anche un altro significato. Nel libro nono dell’*Odissea*, ad Ulisse e alla sua ciurma- finalmente giunti a terra- si presenta una spaventosa visione: Polifemo. Omero così lo introduce: θαυμ’ετέτυκτο πελωριον³⁷⁵. Il *tauma* presente in tale espressione indica certamente la meraviglia di Ulisse nel momento in cui incontra il ciclope ma, dice qualcosa in più: Ulisse è *terrorizzato* dalla visione. Di fronte a Polifemo, uomo e mostro³⁷⁶, l’eroe si meraviglia *perché* prova paura; il portentoso mostro desta stupore negli ospiti perché li terrorizza con la sua figura. Il *tauma*, dunque, nomina in

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ Omero, *Odissea*, v. 195.

³⁷⁶ *Ibid.*, v. 187.

questi versi una precisa esperienza: ciò che è orrendo, ciò che fa paura, s'imprime in maniera indelebile nella mente dello spettatore meravigliato. Ulisse, fattosi Nessuno, ingannato il mostro, riesce a fuggire, ma il suo "cuore resta sconvolto"³⁷⁷. Ma, malgrado la fuga, l'immagine di Poliremo, trattenuta dalla sua mente, continua a perseguitarlo: il mostro personificava la reale possibilità della sua morte³⁷⁸. Il *tauma* Omerico esprime un unico stato d'animo: meravigliarsi di ciò che, attentando alla vita, incute terrore.

Evidenziato questo, conviene ritornare alla riflessione aristotelica. Lo stagirita, infatti, nello stesso luogo tematico in cui discute del rapporto tra lo stato d'animo della meraviglia e la filosofia, scrive: "Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che *ama il mito* è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano

³⁷⁷ *Ibid.*, v. 565.

³⁷⁸ *Ibid.*, v. 566.

meraviglia³⁷⁹”. Il passo è di straordinaria importanza poiché introduce un’importante novità rispetto alla concezione platonica, riportata innanzi, e perché permette di chiarificare la concezione vichiana del mito, che verrà successivamente indagata. Rispetto alla condanna platonica del mito, Aristotele riconosce alle narrazioni fantastiche un *grado* di legittimità: il *taumazein*, da cui si origina la filosofia, è alla base anche della mitologia. Le due *discipline* divergono nella risposta che offrono all’iniziale e comune meraviglia. Mentre la filosofia propone un sistema di significati tesi ad *anestetizzare* lo stato d’animo che induce alla ricerca; il mito offre un orizzonte di senso in cui le cose *mitizzate* continuano a destare meraviglia in chi le ricorda. Il cuore di Ulisse, benché lontano da Polifemo, resta sconvolto.

³⁷⁹ Aristotele, *Metafisica*, v. 982. Corsivo mio.

Scrivendo Vico: “La meraviglia è figliola dell’ignoranza; e quanto l’effetto ammirato è più grande, tanto più a proporzione cresce la meraviglia³⁸⁰”. Tocca stabilire il significato preciso da attribuire alla *meraviglia* provata dai primi uomini nel momento in cui vedono il cielo sfolgorare: “Quivi pochi giganti, che dovettero esser al più robusti, ch’erano dispersi per gli boschi posti sull’alture de’ monti, siccome le fiere più robuste ivi hanno i loro covili, eglino, *spaventati ed attoniti* dal grand’effetto di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo³⁸¹”. Ebbene i giganti sono terrorizzati- spaventati- e meravigliati- attoniti- dallo spettacolo che la natura presenta loro. Aristotelicamente si meravigliano del fenomeno perché ne ignorano le cause; ma, il *taumazein* di cui Vico parla in questa pagina, nomina *anche* l’esperienza capitata ad Ulisse: i giganti sono terrorizzati. Provano tremore poiché la situazione che stanno vivendo

³⁸⁰ *S. N. 44*, p. 509.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 571. Corsivo mio.

include nel suo orizzonte la certa possibilità della loro morte. La possibilità concreta della loro inesistenza è trattenuta e resa palese dal nome con cui indicano il cielo folgorante: Giove. Alla divinità spetta tale nome, perché è il *salvatore*, colui il quale ha risparmiato le loro vite: “E da questo primo gran beneficio fattogli al gener umano vennegli il titolo di sotere o di salvatore, perché non gli fulminò³⁸²”. L’unitaria esperienza primordiale, raccontata da Vico, si fonda sulla triade meraviglia/terrore/morte. Com’è stato giustamente notato “nelle selve primigenie la terrificante lotta per l’esistenza è dominata dal terrore³⁸³”, in quanto nella lotta all’uomo si presenta la possibilità della propria morte. Il fulmine colpisce l’attenzione dei giganti, suscita in loro meraviglia e tremore, perché mette a repentaglio la loro immediata e inconsapevole esistenza. La possibilità concreta della morte, il *terrore della cancellazione radicale*, è ciò che precipita l’uomo dalla

³⁸² *Ibid.*, p. 573.

³⁸³ P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, 1981, p. 79.

naturalità dei bestioni alla storicità dell'umano: è il *rimedio* che l'uomo oppone all'assurdo della propria inesistenza a rendere integralmente umana la sua vita³⁸⁴. Ma è di fondamentale importanza indagare la natura del *rimedio* che i primi uomini oppongono al terrore della morte. E' opportuno riportare le parole di Vico: "E perché in tal caso la natura della mente umana porta ch'ella attribuisca all'effetto la sua natura, [...], e la natura loro era, in tale stato, d'uomini tutti robuste forze di corpo, che, urlando, brontolando, spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il cielo esser un gran corpo animato, che per tal aspetto chiamarono Giove[...]"³⁸⁵. Essi, dunque, immaginarono il cielo essere un gran corpo e per tale motivo lo chiamarono Giove. L'esperienza, testé riportata, non indica una sequenza temporale, fondata la quale gli uomini *prima* immaginano il cielo come corpo animato e *poi* lo chiamano Giove. Ma, *nello stesso tempo* in cui

³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 77-88.

³⁸⁵ *S. N. 44*, p. 571.

immaginano, significano con la parola ciò che immaginano: il cielo animato è Giove; Giove è il cielo animato. Nel primo capitolo di questo lavoro si è sottolineata la struttura su cui poggia la *metafisica poetica*: nello stesso tempo in cui gli uomini immaginavano le cagioni delle cose; alle cose ammirate davano l'essere di sostanze dalla propria lor idea³⁸⁶. Dovrà ora dirsi che nello stesso tempo in cui gli uomini immaginano il cielo animato pronunciano la parola Giove. Di questa tesi è necessario, ora, mostrare la plausibilità: cercare di fondarla affinché perda il carattere postulatorio fin qui assegnatole. Ed allora: l'espressione *nello stesso tempo* non nomina un prima e un poi; non distingue due momenti temporali. Se distinguesse, se la parola intervenisse in un secondo momento per mediare il contenuto offertole dall'immaginazione, Giove non sarebbe la parola dei primi uomini. Per delucidare questo primo segmento concettuale è

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 570.

opportuno riportare e interpretare alcuni passi tratti da *Linguaggio e mito*. Con riferimento all'atteggiarsi della parola all'interno del *pensiero discorsivo*, scrive Cassirer: "La parola entra quasi come una formazione di un altro ordine, di un'altra dimensione spirituale, *tra* i particolari contenuti intuitivi che si affollano via via nella coscienza nel loro immediato qui e ora; e proprio a questa posizione intermedia, a questo singolare distacco dalla sfera dell'immediatamente esistente, la parola deve la libertà, la levità con cui può muoversi, con cui con cui può collegare i diversi contenuti. Ma questa sua libera idealità, in cui risiede il nucleo della sua funzione *logica*, deve rimanere necessariamente estranea alla visione mitica del mondo, per la quale soltanto ciò che le appare come realmente presente ha un'esistenza e un senso³⁸⁷". Se la parola dei primi uomini intervenisse in un momento successivo a quello dell'immaginazione, se avesse

³⁸⁷ E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, Milano, 2006, p. 73.

la sola funzione di mediare e relazionare ciò che precedentemente è stato intuito, e se, soprattutto, essa apparisse come proveniente da una dimensione spirituale altra rispetto a quella occupata dalla fantasia, si riproporrebbe uno schema valido per la *metafisica ragionata* ma incapace di raccontare la vita di uomini che vivono la sola dimensione dei sensi e della fantasia. E dunque, se è vero che tale dimensione non riceve dall'esterno la sua mediazione, dovrà dirsi che l'immediato (= fantasia, sensi) accade con (= nello stesso tempo) il suo strutturarsi in parola. Nell'esperienza arcaica “la coscienza non fronteggia il contenuto con libera riflessione, per chiarirlo nella sua struttura e nelle sue leggi costitutive, per analizzarlo nelle sue singole parti e nei suoi presupposti, al contrario è prigioniera del contenuto, così come si presenta nella sua *immediata totalità*. Essa non sviluppa il contenuto singolo, non muove da esso e a esso torna per considerarlo secondo i suoi fondamenti o le sue conseguenze, ma permane

nella sua semplice esistenza³⁸⁸”. Tocca da stabilire in che senso, con riferimento al paradigma vichiano, si deve parlare di *immediata totalità* del contenuto. S’inizi col dire che il cielo visto dai primi uomini è il cielo avvertito con animo perturbato e commosso. Quest’esperienza nomina l’apparire del cielo contemporaneamente al suo essere avvertito. L’elemento naturale non è un elemento *neutro*, esso è, nell’atto dell’esser visto, investito dallo stato d’animo dell’osservatore. I primi uomini sono perturbati e commossi, ma, il cielo, per apparire loro come un campo animato, è esso stesso ad *essere* perturbato e commosso. Il fenomeno naturale, essendo colto nel suo presentarsi, non è scisso dalla relazione con l’osservatore. E, se quest’ultimo è un bestione primitivo, trasferisce al cielo ciò che egli prova nell’atto del vedere. Tale esperienza è caratterizzata dalla dimensione della simultaneità: non si dà prima il cielo e poi la commozione o il

³⁸⁸ *Ibid.* Corsivo mio.

perturbamento dell'osservatore, ma, il presentarsi del fenomeno è immediatamente relazionato a chi, subendolo, lo vede. Questa relazione merita di essere accuratamente indagata. E' stato giustamente notato che il linguaggio vichiano non nomina "Caos e Notte, non l'*ingens sylva*, ma l'uscita da questa", l'uscita "dall'*ingens sylva* della pre-storia"³⁸⁹. Quest'importante passo bisogna coglierlo nelle ripercussioni che ha sul rapporto fantasia/poesia, immaginazione/parola. Se si desse prima un tempo della fantasia e dopo il tempo della poesia, avremmo un prima che è il tempo dell'*ingens sylva* e un dopo che è il tempo dell'umano, ma non assisteremmo alla fuoriuscita dall'*ingens sylva*. Nel momento in cui per *ingens sylva* si intende il puro immediato pre-storico, slegato, da uno scarto temporale, dalla successiva mediazione; appartenente all' *ingens sylva* è anche

³⁸⁹ V. Vitiello, *Vico e la topologia*, Napoli, 200, p. 38. E' opportuno avvertire che per *ingens sylva*, si intenderà nel prosieguo di questa ricerca, il puro immediato, appunto il pre-storico. Ciò che, in riferimento al presentarsi dello spettacolo del *cielo*, poc'anzi interpretato, verrebbe ad essere il *cielo* estraneo alla relazione con l'osservatore.

la fantasia o i sensi che, posti nella loro immediatezza, solo successivamente vengono mediati dalla parola poetica. Ma l'espressione *tempo dell'ingens sylva*, in base alla definizione che di quest'ultima si è dato, al massimo evocherebbe un'immagine non avendo una sua consistenza concettuale. Ed infatti, un tempo in cui collocare l'*ingens sylva*- che sarebbe il suo tempo- non può essere fondato: essendo la *selva* il puro immediato, la natura posta nel suo isolamento, ciò che non si relaziona ad alcunché nemmeno per escluderlo, essa, è per qualsiasi linguaggio ciò che non può essere attinto. Di essa, servendoci di immagini ma non di concetti, dovrà dirsi che, poiché nelle sue terre regna l'assoluto silenzio, si sottrae ad ogni discorso che intenda definirlo. Posto come immediato pre-istorico, esso è un puro nome che non indica nulla. Se la fantasia fosse posta allo stesso modo- nella sua immediata immediatezza- ad essa toccherebbe la stessa sorte. Ma, fuor di metafora, ad essa, fantasia, non potrebbe essere concesso un

tempo in cui è il puro immediato e un tempo successivo in cui interviene la parola poetica a mediarlo. Se la dimensione del tempo che qui si discute si biforcasse tra un prima e un poi, la possibilità di assistere alla fuoriuscita dall'*ingens sylva* ci sarebbe preclusa. Essa, invece, è possibile osservarla dal vivo, poiché è racchiusa dall'espressione *nello stesso tempo*: la fantasia accade con il suo principiarsi in parola.

Tenendo presente la configurazione che qui si sta tentando di assegnare all'*ingens sylva*- e con riferimento al problema che qui interessa, ovvero quello del linguaggio dell'origine, presentato nella struttura di un contestuale apparire della fantasia e della parola poetica che la esprime- è necessario riportare e discutere un'importante esegesi del pensiero vichiano espressa nel '900: l'interpretazione di Enzo Paci. Il fondamentale scritto del pensatore allievo di Banfi, pone al centro della sua riflessione la nozione fin qui richiamata. Dopo aver espresso la posizione filosofica di Cartesio, Banfi

scrive: “In realtà per Vico si pongono per primi i corpi, gli uomini-bestie, la natura; poi le immagini dalle quali soltanto può nascere il mondo degli uomini civili. Da principio non c’è il *cogito* ma la natura³⁹⁰”. Focalizzando il primo periodo- prima la natura e poi le immagini- tocca stabilire se la natura, che in questo paradigma è posta prima dell’immagine, è da Paci concepita nella sua pura immediatezza, come l’assolutamente altro dall’immagine, o se al suo interno possiede qualche pur minima forma di mediazione. Sciogliere questa alternativa è dirimente: infatti, ove l’*ingens sylva* fosse interpretata come la brutta natura, il discorso che qui si è tentato di portare avanti sarebbe indirettamente invalidato. Se il termine indicasse la semplice naturalità, innestare su questo terreno la relazione fantasia/parola sarebbe un ragionamento viziato da insormontabili aporie e votato al naufragio. Ciò accadrebbe perché il primo termine della nostra relazione- la

³⁹⁰ E. Paci, *Ingens Sylva*, Milano, 1984, p. 49.

fantasia- sarebbe possibile porlo in un tempo del prima: quello dell'immediatezza. E' opportuno cedere la parola a Paci. Scrive: "La natura intesa come principio può far pensare a un ingenuo presupposto realistico? Non si creda. E' per ragioni *metodiche*, com'è chiaro, che Vico pone al principio la natura, e la natura di Lucrezio diventa sempre meno realistica e si avvicina sempre più a quella che noi moderni indicheremmo come *esistenza*. Si tratta di qualcosa di attivo, ma di negativo, di qualcosa che non ha la realtà del pensiero, ma ha tuttavia un suo modo di agire, e un agire senza il quale non sarebbe possibile nemmeno quella realtà di cui si può dire, con Hegel, che è uguale alla razionalità. E' qualcosa di negativo, ma un negativo che regge sul suo nulla l'essere dell'uomo e della storia: la potenza del negativo di Hegel. E', in altre parole, non la conoscenza razionale, ma il *riconoscimento della funzione della cosa in sé*, del sentimento, della passione, della zona oscura dell'esistere che Cartesio e l'idealismo assoluto

negano come realtà, ma che, pur non avendo realtà, assolve un compito, il compito fondamentale di porsi all'inizio del sapere e della civiltà³⁹¹”. Ed inoltre: “La natura di Vico è energia e forza, o, per usare un’espressione bergsoniana, slancio vitale. Ma Vico è ben consapevole del carattere “demoniaco”- direbbe Goethe- di una tale natura, per cui, se ne rivendica la funzione e ne risente il fascino, è ben lungi dal farne l’apologia contro lo spirito e contro la ragione. Anche per questo la natura vichiana, che contiene in sé le premesse della barbarie e della negazione della realtà e della ragione, e che tuttavia è l’elemento indispensabile per la costruzione della scienza e della società umana, noi possiamo indicarla come esistenza³⁹²”. Da questi passi riportati si evince, in maniera inequivocabile, che- per Paci- la natura di cui Vico si interessa è non l’immediata naturalità, ma, con termine carico di storicità, esistenza. Ed allora: la natura può essere

³⁹¹ *Ibid.*

³⁹² *Ibid.*, p. 51.

risignificata dall'immagine non perché natura ma perché
esistenza. E dunque, così concepita la natura non è
l'immediata *ingens sylvæ*, ma l'esistenza che fuoriuscendo da
essa, la pone s', ma come eternamente già abbandonata Fuor di
metafora e tentando di applicare a questa dinamica il discorso
filosofico: la naturalità dei bestioni primi uomini pone nel suo
orizzonte la pura naturalità, ma come ciò che l'esistenza
storica nega nell'atto del suo accadere. Il momento della pura
immediatezza è posto come negato³⁹³. Infatti una volta
ammesso in positivo esso rappresenterebbe la negazione
invalidante della storia umana. Giova avvertire, che questa
cornice è logica-formale e se la si volesse riconvertire sul
piano della storia non darebbe vita ad un percorso lineare di
progresso. Quello che qui si intende mostrare sono le
condizioni di possibilità affinché l'umano possa apparire: e
dunque, affinché ciò avvenga, o l'*ingens sylvæ* è il fuori uscire

³⁹³ A breve verrà assegnato il significato preciso a questa negazione.

da essa o l'umano non appare. Infatti con riferimento alla storia- tema che qui può solo essere accennato- l'esistenza, la passione, lo slancio vitale, il qualcosa di negativo, non è l'immediato e in quanto tale permette alla storia di *iniziare*. Se poi si mira al suo contenuto concreto, è esso, in quanto negativo, a permettere le epoche in cui sono predominanti i *ricorsi*. Fin qui Paci.

Tenendo presente che l'*ingens sylva*, una volta discussa, non si presenta nei caratteri della pura immediatezza, è possibile, in maniera definitiva, chiarificare il nesso fantasia/parola. I due termini analizzati al di fuori della loro relazione , costituiscono elementi sottoposti alla legge temporale del prima e del poi, e quindi risultano irrelati o, che è lo stesso, la presenza dell'uno esclude nello spazio concettuale da esso occupato la presenza dell'altro. Considerati invece, alla luce del loro accadere nello stesso tempo, essi si mostrano nella loro decisiva coappartenenza: nello stesso tempo la fantasia si

fa parola e la parola trattiene, attraverso il dire, l'immagine. Ma de-cisiva anche perché questa relazione porta alla *catastrofe la pura immediatezza*. Che l'immediato (fantasia) compaia insieme alla sua mediazione (parola) è, alla luce anche della ricognizione dell'opera di Paci, un' ipotesi che mostra la sua plausibilità: la fantasia *umana* o si dà contemporaneamente alla parola che la nomina o non accade. La sequenza temporale non agisce poiché il momento fantastico non riesce a formarsi in un tempo antecedente al suo strutturarsi in parola. La fantasia- sì dei bestioni ma simultaneamente i primi uomini- è già posta in salvo dal mutismo cui sarebbe costretta se fosse un'abitante dell'*ingens sylva*: essa è fantasia poetica o, a rigore, non è.

A conclusione di questo paragrafo si può affermare che il linguaggio può esprimere l'origine, perché l'origine accade contestualmente alla parola che la nomina.

Resta da stabilire come la parola, all'interno di questa relazione, agisca nei confronti del suo contenuto, se essa ne rappresenti o meno la negazione. Giova avvertire che questo momento della riflessione predilige il momento analitico, ma esso deve essere letto alla luce della sintesi prodotta dall'espressione *nello stesso tempo*. I termini usati fin ora- negazione, sintesi- richiamano il paradigma idealistico, compito dunque di questo paragrafo sarà quello di mostrare l'antitesi del discorso vichiano dalla filosofia idealistica. Scrive Bertrando Spaventa riferendosi a Vico: "L'uomo parla, perché è uomo, cioè pensiero, ragione, spirito. La parola non è una parte dello spirito, ma lo spirito, tutto lo spirito come parola. L'uomo, la società, il popolo, lo spirito, che parla depone nella parola la sua rappresentazione o intuizione originaria delle cose e di se stesso, della sua esistenza, delle relazioni della sua vita; e in generale, del mondo, dell'universo. La parola è essa stessa un mondo; è l'universo

in quanto rappresentato e immaginato originariamente dallo spirito. Questa immaginazione- questo mondo immaginato- è in sé pensiero, ragione ma non sussiste ancora come pensiero, come ragione; è un'interna dottrina, un organismo, un sistema, ma che non sussiste ancora come riflessione, scienza, filosofia: come vera dottrina. Perché questa immaginazione diventi nello sviluppo della vita di un popolo vera dottrina; perché l'intuizione originaria diventi piena e riflessa coscienza, cioè scienza, si richiede un lungo lavoro di riflessione; la filosofia è l'ultimo grado della riflessione³⁹⁴„. Questo passo è rivelativo del procedere idealistico: l'immaginazione è già pensiero- l'in sé- ma, poiché non si è ancora verificato l'automovimento della forma, esso, rispetto al suo risultato- la filosofia- rappresenta l'astratta universalità. Può rappresentarla perché non è l'immaginazione espressa dalla parola, ma è l'immaginazione, che è già pensiero,

³⁹⁴ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Torino, 1939.

espressa con la parola. L'immaginazione, all'interno di questa dinamica, è interpretato solo alla luce del risultato: la rigorosa filosofia che circolarmente ritornando sul suo inizio- l'immaginazione che è già pensiero- la nega come astratta universalità. Se questa dinamica fosse vera anche per Vico, dovrebbe dirsi che il termine Giove, in quanto parola, nega il contenuto a cui si riferisce. Lo universalizzerebbe fino a farne un concetto. Ma, così non è. Lo testimoniano le aporie che un grande idealista del secolo scorso *riprovera* a questo concetto vichiano: “ Il concetto dell'universale fantastico come anteriore all'universale ragionato concentra in sé la duplice contraddizione della dottrina; perché all'elemento fantastico dovrebbe essere congiunto in quella formazione mentale l'elemento dell'universalità, il quale, per sé preso, sarebbe poi un vero e proprio universale, ragionato e non fantastico: donde una *petito principii*, per la quale la genesi degli universali ragionati, che dovrebbe essere spiegata, viene presupposta. E,

d'altro canto, se l'universale fantastico s'interpretasse come purificato dell'elemento universale e logico, cioè come mero fantasma, la coerenza si ristabilirebbe certamente nella dottrina estetica; ma la sapienza poetica o civiltà barbarica verrebbe mutilata di una parte essenziale del suo organismo, perché privata di ogni sorta di concetti, e per dir così, dissossata³⁹⁵». Croce, da un punto di vista strettamente idealistico, ha ragione nel far notare ciò che si presenta in maniera assolutamente antinomico: l'universalità non può essere applicata alla fantasia e la fantasia non può sopportare di essere dissossata dal concetto. I termini, interpretati alla luce della sintesi idealistica, risultano incompatibili poiché non posseggono la *definizione* che li costringa ad entrare in questa sintesi: la fantasia non può relazionarsi con l'elemento logico dell'universale, e quest'ultimo non può agire sulla sola fantasia. In termini spaventiani: l'universale può agire sulla

³⁹⁵ B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, cit., p. 60.

fantasia che è già pensiero, non sulla fantasia *tout court*. Con riferimento alla relazione esaminata in queste pagine, e collocata all'interno del paradigma idealistico dovrebbe dirsi che la parola- che già esprime la ragione, il pensiero dell'uomo- è il termine di un rapporto dialettico perché agisce mediando sulla fantasia che è già pensiero. La mediazione importa che la parola neghi l'astratta universalità della fantasia-già-pensiero, o, che è lo stesso, lo trattenga ma come negato. Ma al termine Giove è impossibile, per comprenderlo, applicare il metodo *fenomenologico*. Esso, inteso come universale fantastico, "non consiste né nella sostituzione di un individuo a una classe, né nella sommatoria di tanti aspetti giustapposti, ma in un individuo che conserva la sua unità pur presentandosi in diverse ipostasi³⁹⁶". Certamente questa la funzione dell'universale fantastico e il modo del suo operare.

³⁹⁶ A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, 2004, p. 185.

Ma, giova riascoltare le parole di Vico per risolvere la questione che ci siamo posti all'inizio di questo paragrafo: come la parola agisce sul suo contenuto. Ebbene: "Giove nacque, in poesia, naturalmente carattere divino, ovvero un universale fantastico, a cui riducevano tutte le cose degli auspici tutte le antiche nazioni gentili, che tutte perciò dovetter esser per natura poetiche[...]”³⁹⁷. L'avverbio *naturalmente* indica una necessità: pronunciato dalla poesia il termine Giove non può non essere che un universale fantastico, non ragionato. Ma, il contenuto della visione, proprio perché accade con il suo essere pronunciato, è sì mediato dalla parola- tutte le antiche nazioni gentili...- ma, nello stesso tempo, è presente all'interno della parola nella sua corpulenza, materialità, pesantezza. Giove indica sì la divinità che risparmia gli uomini, in questo senso è un universale, ma rammemora a chi lo pronuncia una determinata

³⁹⁷ S. N. 44, p. 574.

esperienza vissuta: il cielo folgorante. Il termine Giove, nel momento in cui è pronunciato non indica una precisa divinità di cui è possibile narrare la genealogia, ma, appunto, indica un preciso *taumazein* subito dall'uomo che lo pronuncia. Se l'accadere della fantasia simultaneamente alla parola ha implicato che, per dir così, essa dovesse spogliarsi della sua immediatezza; allo stesso modo la parola, riportata all'interno di questa necessaria e necessitante mediazione- poiché è una parola che non proviene da una dimensione *spirituale* altra rispetto a quella occupata dalla fantasia, ma molto probabilmente è il suono interrotto pronunciato dal balbuziente- non può aspirare al crisma dell'assoluta mediazione, ma subire il condizionamento del suo contenuto: essa non è altro che il modo di presentarsi di questo contenuto. All'interno della relazione fantasia/ parola, quest'ultima non effettua alcuna negazione rispetto al suo

contenuto, ma si *limita* a pronunciarlo; ad universalizzarlo poiché detto, pronunciato, gridato.

Rispetto al passo vichiano riportato, se si mira ora al momento dell'universalità, deve dirsi che la parola Giove dà vita al mito fondativo dell'umanità. La parola, poiché mitica non è vera né falsa: *il mito non mente*³⁹⁸.

Ovidio, riferendosi al contenuto delle sue stesse parole avverte il lettore: "Prodigiosa loquor veterum mendacia vatum. Nec tulit haec umquam nec feret ulla dies"³⁹⁹. Certo, questi versi possono rappresentare la metamorfosi⁴⁰⁰ del poeta fattosi suo stesso burattino. Ma, insinuano il dubbio che i miti da lui riportati racchiudono strabilianti bugie di antichi poeti, come se mai esistite e che mai esisteranno.

indicazioni per la vita dell'uomo Per Vico, i miti raccontano la storia arcaica dell'umanità. Non mentono perché in essi agisce

³⁹⁸ Questa espressione è usata da Renè Girard. Per comprendere il senso che essa assume all'interno del suo discorso, cfr. *La voce inascoltata della realtà*, Milano, 2006, pp. 27-56.

³⁹⁹ Ovidio, *Amores*, VI, v. 17-18.

⁴⁰⁰ Id, *Metamorfosi*, Torino, 2005, I v. 400, XIII vv. 733-734, XV vv. 282-83.

la *vis veri*. A conclusione di questo nostro lavoro, intendiamo riportare le parole che Luigi Pareyson dedica a questa questione. Ebbene la concezione vichiana del mito, indica la ragione “dentro l’irrazionale, il vero operante anche nelle manifestazioni più elementari dell’umanità”. Questo procedimento, “ apre la via a quella filosofia dell’implicito che è così feconda di virtualità, spiegazioni e ⁴⁰¹”. Per Pareyson, Vico è un esempio di quel pensiero rivelativo all’interno di cui “accade che per un verso tutti dicono la stessa cosa e per altro ciascuno dice un’unica cosa: tutti dicono la stessa cosa, cioè la verità, che non può essere che unica e identica; e ciascuno dice un’unica cosa, cioè dice la verità nel proprio modo, nel modo che *solum* è suo⁴⁰²”. Questo passo riveste un significato preciso nel momento in cui è collocato nel suo luogo *naturale*: in *Verità e interpretazione*. Ma, con riferimento alla struttura delle narrazioni fantastiche

⁴⁰¹ L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, 2005, p. 114.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 18.

proposta da Vico è esso stesso rivelativo. Allorquando il mito si è sedimentato, si è fatto ricordo; nel momento in cui esso viene pronunciato, con riferimento quindi alla sua valenza fondativa e condivisa, gli uomini pronunciano l'unica verità. Ma questo pronunciare, implica che ognuno dica al suo modo la stessa verità. All'interno del dire mitologico l'universale che accomuna non è scisso dal vissuto di chi lo pronuncia. La parola del mito è universale e fantastica, è fantasiosa e poetica: è una parola che, come vuole Aristotele, mantiene intatta la meraviglia per le cose che nomina. Per questo motivo è una parola che non consola e non può essere la parola definitiva sulle cose.

Bibliografia Primaria

- G. B. Vico, *L'antichissima sapienza degli italici*, in *La Scienza Nuova e altri scritti*, a cura di N. Abbagnano, Torino, 1996.
- Id., *De constantia iurisprudentis*, in *Opere giuridiche. Il diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.
- Id., *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, vol. I, Milano, 2001.
- Id., *De uno universi iuris principio et fine uno*, in *Opere giuridiche. Il diritto universale*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.
- Id., *Scienza Nuova 1744*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, vol. I, Milano, 2001.
- Id., *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo (1923-1928)*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, vol. I, Milano, 2001.
- Platone, *Cratilo*, a cura di G. Reale, Milano, 2000.

- Id., *Cratilo*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze, 1974.
- Id., *Fedro*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze, 1974.
- Id., *Le leggi*, a cura di G. Reale, Milano, 2000.
- Id., *Lettere*, a cura di M. Isnardi Parente, Milano, 2002.
- Id., *La Repubblica*, a cura di G. Reale, Milano, 2000.
- Id., *La Repubblica*, Bari, 2003.
- Id., *Sofista*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze, 1974.
- Id., *Teeteto*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Firenze, 1974.
- Id., *Timeo*, a cura di G. Reale, Milano, 2000.

Bibliografia secondaria

- Aa.Vv., *Il Cratilo di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, 2005.

- Aa.Vv., *Omaggio a Vico*, Napoli, 1968.
- Aa.Vv., *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione contemporanea*, a cura di G. Cacciatore, Napoli, 2004.
- Aa. Vv., *Studi sul De antiquissima Italorum sapientia di Vico*, a cura di G. Matteucci, Macerata, 2002.
- Aa.Vv., *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979.
- L. Amoroso, *Lettura della Scienza Nuova di Vico*, Torino, 1998.
- E. Auerbach, *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, Roma, 1987.
- N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Bari, 2005.
- A. Battistini, *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, 1995.
- Id., *Introduzioni e Note a Vico, Opere*, Milano, 2001.
- Id., *Vico tra gli antichi e i moderni*, Bologna, 2004.

- G. Belloni, *Della logica poetica: favola, mito, idea e parola*, in *Vico tra l'Italia e la Francia*, a cura di M. Sanna – A. Stile, Napoli, 2000.
- I. Berlin, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, Roma, 1946.
- G. Cantelli, *Alle cose insensate dare senso e passione*, in *Simbolo, metafora e linguaggio nella elaborazione filosofico-scientifica e giuridico-politica*, a cura di F. Ratto – G. Patella, Ripatransone, 1998.
- Id., *Mente corpo linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Firenze, 1986.
- P. Cristofolini, *Scienza nuova. Introduzione alla lettura*, Roma, 1995.
- B. Croce, *La filosofia di G. B. Vico*, Bari, 1962.
- R. Dionigi, *Nomi forme cose. Intorno al Cratilo di Platone*, Fermo, 2001.

- M. Fubini, *Stile e umanità di G. B. Vico*, Milano-Napoli, 1965.
- G. Gentile, *Studi vichiani*, Firenze, 1914.
- G. Giarrizzo, *Vico, la politica e la storia*, Napoli, 1981.
- E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, Milano, 1992.
- V. Hosle, *Introduzione a Vico. La scienza del mondo intersoggettivo*, Milano, 1997.
- A. M. Jacobelli Isoldi, *Invito al pensiero di Vico*, Milano, 1989.
- Id., *L'eroicità del linguaggio poetico*, in *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiana in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, Ripatransone, 1999.
- A. Montano, *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*, Napoli, 1996.
- R. Mondolfo, *Il problema di Cratilo e l'interpretazione di Eraclito*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", IX (3).

- Id., *Il verum-factum prima di Vico*, Napoli, 1969.
- S. Otto, *Giambattista Vico. Lineamenti della sua filosofia*, Napoli, 1992.
- E. Paci, *Ingens sylva*, Milano, 1994.
- A. Pagliaro, *Nuovi saggi di critica semantica*, Firenze-Messina, 1961.
- Id., *La parola e l'immagine*, Napoli, 1956.
- Id., *La dottrina linguistica di G. B. Vico*, Roma, 1959.
- P. Piovan, *La filosofia nuova di Vico*, Napoli, 1990.
- L. Pompa, *Giambattista Vico. Studio sulla Scienza Nuova*, Roma, 1997.
- M. Sanna, *La fantasia che è l'occhio dell'ingegno. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, 2001.
- F. Tessitore, *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma, 2002.

- J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, Bari, 1996.
- M. Vanzulli, *La Scienza Nuova delle nazioni e lo spirito dell'idealismo. Su Vico, Croce e Hegel*, Milano, 2003.
- V. Verra, *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, Pisa, 2006.
- V. Vitiello, *Vico e la Topologia*, Napoli, 2000.
- Id., *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Bari, 1998.

Altri testi consultati

- N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Torino, 1971.
- Aristotele, *De anima*, Milano, 2001.
- Id., *De interpretatione*, Milano, 2000.
- Id., *La malinconia dell'uomo di genio*, Genova, 1981.
- Id., *Metafisica*, Milano, 2004.
- Id., *Organon*, Milano, 2003.

- H. Bergson, *Pensiero e movimento*, Milano, 2000.
- G. Bontadini, *Studi sulla filosofia nell'età cartesiana*, Brescia, 1947.
- E. Cassirer, *Linguaggio e mito*, Milano, 2006.
- M. T. Cicerone, *Dell'oratore*, Milano, 2001.
- B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Milano, 2001.
- Dante, *Inferno*, Milano, 2005.
- G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano, 2005.
- A. Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, Milano, 1992.
- Id., *Il problema dell'ateismo*, Bologna, 2001.
- F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Torino, 1996.
- R. Descartes, *Lettere (1628-1633)*, Torino, 1994.
- Id., *Discorso sul metodo*, Torino, 1994.
- Id., *Meditazioni metafisiche*, Bari, 1997.
- Id., *Principi di filosofia*, Torino, 1992.

- U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari, 2006.
- Id., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino, 1997.
- Eraclito, *Frammenti e testimonianze*, Verona, 1998.
- Id., *Frammenti*, Milano, 1999.
- Esiodo, *Teogonia*, Milano, 2005.
- M. Fattal, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, Milano, 2005.
- F. Ferrari, *I miti di Platone*, Milano, 2006.
- M. Ferraris, *L'immaginazione*, Bologna, 2001.
- M. Fumaroli, *Le api e i ragni. La disputa degli antichi e dei moderni*, Milano, 2005.
- H. G. Gadamer, *Linguaggio*, Bari, 2005.
- G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, 1955.
- Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, 1996.

- Id., *Sistema di logica come teoria e del conoscere*, vol. I, Firenze, 1995.
- Id., *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, Firenze, 1998.
- E. Grassi, *Dell'apparire e dell'essere*, Firenze, 1933.
- G. W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, I, Firenze, 1997.
- Id., *Scienza della logica*, I, Bari, 2001.
- Id., *Saggi e discorsi*, Milano, 1976.
- Id., *Segnavia*, Milano, 1994.
- F. Lomonaco, *Filosofia, diritto e storia in Gianvincenzo Gravina*, Roma, 2006.
- F. Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio*, Bari, 2002.
- A. Masullo, *Filosofia del soggetto e diritto del senso*, Milano, 1990.
- Id., *Patitività e indifferenza*, Genova, 2003.
- Id., *Struttura soggetto e prassi*, Napoli, 1994.

- Id., *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Roma, 1995.
- P. Natorp, *Dottrina platonica delle idee. Una introduzione all'idealismo*, Milano, 1999.
- Omero, *Iliade*, La Spezia, 1989.
- E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano, 1973.
- L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano, 1971.
- Parmenide, *Poema sulla natura*, Milano, 2003.
- P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Napoli, 1981.
- F. Piro, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli, 1999.
- Porfirio, *Isagoge*, Milano, 2004.
- E. Roggi, *Le autoblinde del Formalismo. Conversazione con Viktor B. Sklovskij tra memoria e teoria*, Palermo, 2006.

- P. Rossi, *Il passato, la memoria, l'oblio. Sei saggi di storia delle idee*, Bologna, 1991.
- G. Sasso, *Filosofia e idealismo. II: Giovanni Gentile*, Napoli, 1995.
- Id., *Fondamento e giudizio. Un duplice tramonto?*, Napoli, 2003.
- Id., *Il principio, le cose*, Torino, 2004.
- Id., *La verità, l'opinione*, Bologna, 1999.
- L. Scaravelli, *Critica del capire*, Firenze, 1942.
- E. Severino, *Antologia filosofica dai Greci al nostro tempo*, Milano, 2005.
- Id., *La struttura originaria*, Milano, 2004.
- Id., *Destino della necessità*, Milano, 1980.
- Id., *Oltre il linguaggio*, Milano, 1992.
- B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Torino, 1939.
- F. Trabattoni, *Platone*, Milano, 2006.

- J. P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Milano, 2001.
- V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Genova, 1992.
- Y. C. Zarca, *L'altra via della soggettività*, Milano, 2002.